

# **"Se ei oo mikään pyhäpäivän juttu"**

**Nykykansanuskon harjoittajien eletty uskonto**

Uskontotieteen pro gradu -tutkielma  
Maria Riihimäki  
Helsingin yliopisto  
Marraskuu 2019



Tiedekunta – Fakultet – Faculty Humanistinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Maailmankulttuurien laitos	
Tekijä – Författare – Author Maria Riihimäki			
Työn nimi – Arbetets titel – Title "Se ei oo mikään pyhäpäivän juttu" – Nykykansanuskon harjoittajien eletty uskonto			
Oppiaine – Läroämne – Subject Uskontotiede			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum – Month and year Marraskuu 2019	
		Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 71	
<p>Tiivistelmä – Referat – Abstract</p> <p>Viime vuosikymmeninä kiinnostus vanhaa suomalaista kansanuskkoa kohtaan on lisääntynyt. Syitä tälle voidaan löytää esimerkiksi kasvavasta kiinnostuksesta ekologisesti kestävästä elämäntapaa kohtaan, globalisaation myötä nousseesta omien juurien merkityksestä identiteetin muodostuksessa tai uskonnollisesti motivoituneesta paluusta juurille.</p> <p>Tämä pro gradu -tutkielma käsittelee vanhaa suomalaista muinais- ja kansanuskkoa edelleen harjoittavien eletyn uskonnon maailmaa. Tutkielma vastaa kysymykseen, miten kansanusko näkyy harjoittajiensa arjessa ja mihin arkipäiväisiin käytänteisiin se liittyy.</p> <p>Työn teoreettisena viitekehyksenä hyödynnetään eletyn uskonnon teoriaa ja siihen liittyviä teoreettisia, toimijuuden ja ruumiillisuuden, käsitteitä. Eletyn uskonnon teorian kautta tarkastelun keskiössä on uskonto subjektiivisena ja kokonaisvaltaisena kokemuksena, joka rakentuu arjen käytännöissä. Tarkastelemalla toimijuutta pyritään yksilön toimintaa tekemään ymmärrettäväksi hänen henkilökohtaisten arvojensa ja asioille antamiensa merkitysten kautta. Yksilö nähdään aktiivisena ja ympäröivään maailmaan vaikuttavana merkitysten tuottajana, mutta myös sosiaalisesti ja kulttuurisesti määrittynään. Ruumiillisuuden käsitteen avulla huomio kiinnittyy uskonnon ruumiillistuneisiin käytäntöihin ja siihen, kuinka uskonto niiden kautta tulee harjoittajalleen todelliseksi, kiinnittyy osaksi arkipäiväistä elämää, muokkaa yksilön käsitystä itsestään ja minkälaisia sosiaalisia merkityksiä ruumiin kautta tuotetaan.</p> <p>Työn aineisto koostuu kahdeksasta haastattelusta, jotka on toteutettu kävely-, Skype- ja sähköpostihaastatteluina. Aineisto on analysoitu aineistolähtöisen ja teorialähtöisen sisällönanalyysin keinoin. Teorialähtöisesti aineistosta on nostettu esiin uskonnollisia käytänteitä, jotka sijoittuvat käsitteiden toimijuus ja ruumiillisuus alle. Näiden kahden pääluokan alle on aineistolähtöisesti muodostettu yhteensä seitsemän yläluokkaa.</p> <p>Aineiston perusteella muodostuu kuva vaihtelevasta ja yksilöllisestä uskonnollisten käytänteiden kirjosta, joka koetaan kokonaisvaltaisesti osaksi elämää. Aineistossa uskonnolliset käytänteet ilmenevät toimijuuden kautta suhteessa luontoon, tiedon jakamiseen ja yhteisöön. Uskonnon ruumiillistuneet käytänteet aineistossa liittyvät luonnon kanssa toimimiseen, ruokaan, rummuttamiseen ja transsimatkoihin sekä saunaan. Käytänteet ovat kansanuskolle tyypillisesti elämän käytännölliseen puoleen keskittyviä ja tavoitteiltaan pääosin tämänpuoleisia. Toisaalta käytänteet näyttäytyvät aika- ja paikkasidonnaisina, kuten luonnonsuojeluun liittyvät toimet ja osin, kuten saunaan liittyvien toimien osalta, ne toistavat kansanuskon käytänteitä melko muuttumattomina. Monissa käytänteissä taustalla vaikuttava uskomus tai käsitys on säilynyt samana, vaikka käytänteiden muoto olisi muuttunut.</p> <p>Tutkielma avaa uuden näkökulman suomalaista kansanuskkoa nykypäivänä harjoittavien eletyn uskonnon maailmaan toimijuuden ja ruumiillisuuden näkökulmasta ja tekee samalla näkyväksi institutionaalisen, "virallisen", uskonnon rinnalla, yhteiskunnallisessa marginaalissa, elävää uskonnollisuutta.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Kansanusko, nykykansanusko, eletty uskonto, sisällönanalyysi			
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Keskustakampuksen kirjasto			
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information 1 liite			

# Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Aiempi tutkimus.....	2
1.2. Tutkimuskysymys ja aineisto.....	5
1.3. Teemahaastattelu tutkimusmenetelmänä.....	6
1.4. Kävelyhaastattelu, Skype-haastattelu ja sähköpostihaastattelu aineiston keruumenetelminä	10
1.5. Aineisto- ja teorialähtöinen sisällönanalyysi.....	12
2. Eletty uskonto ja tutkielmassa käytetyt käsitteet.....	13
2.1. Eletty uskonto teoreettisena viitekehyksenä.....	13
2.2. Muinaisusko, kansanusko, nykykansanusko, uuspakanuus sekä uskonto.....	19
3. Kansanuskon kerrostumat.....	27
3.1. Muutoksesta.....	27
3.2. Maailmankuva, uskomukset ja tavat.....	30
4. Uskonto osana elettyä elämää.....	33
4.1. Eletty uskonto toimijuuden näkökulmasta.....	34
4.1.1. Toimijuus suhteessa luontoon.....	34
4.1.2. Tiedon jakaminen.....	41
4.1.3. Yhteisön merkitys.....	44
4.2. Eletty uskonto ruumiillisuuden näkökulmasta.....	49
4.2.1. "Luonnossa ollessa myös keho on luonnossa".....	50
4.2.2. Ruoka ruumiin ja hengen ravintona.....	53
4.2.3. Rummuttaminen ja transsimatkat.....	56
4.2.4. Saunassa puhdistuu ruumis ja henki.....	58
5. Yhteenveto ja johtopäätökset.....	60
Lähteet ja kirjallisuus.....	65
Liitteet.....	72

# 1. Johdanto

Vanhasta suomalaisesta kansanuskosta on nähtävissä nykypäivänä lukemattomia kaikuja. Monet paikannimet, kuten Haltiala Pohjois-Helsingissä, Hiisivuori Kangasniemellä ja Tonttukallio Tyrvällä, kantavat kansanuskon osin unohtuneita merkityksiä. Yritysten, kuten vakuutusyhtiö Pohjolan ja brändinimien, kuten Sampo-tulitikkujen, kautta kohtaamme päivittäin kaikuja myyttisestä historiasta. Suomalainen kiroileekin kansanuskon nimityksille omistautuneesti. Kansanusko on vahvasti läsnä nykyisyydessämme, vaikkemme sitä aina huomaa. Tämän tutkielman myötä pyrin tekemään sitä hieman näkyvämmäksi niiden ihmisten näkökulmasta, joille se ei ole ainoastaan kaikuja menneisyydestä vaan jokapäiväistä elettyä elämää.

Kiinnostus suomalaista kansanuskoa<sup>1</sup> kohtaan on lisääntynyt viime vuosikymmeninä, mille voidaan löytyä monia eri syitä. Muun muassa kiinnostus ekologisesti kestävästä elämäntapaa kohtaan on saanut palaamaan muinais- ja kansanuskon äärelle etsimään oppia siitä, kuinka elää ja olla maailmassa sitä kunnioittaen ja vahingoittamatta. Toisaalta globalisaation myötä omien kulttuurijuurien tutkiminen ja niiden merkitys osana identiteetin muodostusta on kasvanut. Omien juurien tuonti tähän päivään voi olla myös uskonnollisesti motivoitunutta, kuten Karhun kansalla, jonka hengellinen pohja löytyy suomenuskosta ja, joka sai virallisen uskonnon aseman vuonna 2013. Toisaalta kansanuskon pariin etsiydytään myös tapojen ja perinteen säilyttämisen ja harjoittamisen kautta.<sup>2</sup> Tässä tutkielmassa keskityn tarkastelemaan kansanuskon ilmenemistä käytännön harjoittamisen tasolla. Olen kiinnostunut siitä, miten kansanusko näyttäytyy sen harjoittajan arjessa, miten se ruumiillistuu harjoittajan toiminnassa ja lopulta mitä merkityksiä toiminta pitää sisällään.

Oma suhteeni kansanuskoon nousee puhtaasti kiinnostuksesta, en harjoita kansanuskoa tai -perinteitä enkä ole aktiivisesti kanssakäymisessä kenenkään kanssa, joka harjoittaisi. Kiinnostus kansanuskoa kohtaan lienee tosin istutettu jo varhain. Olen asunut koko lapsuuteni metsän ympäröimänä ja metsästä on tullut minulle, kuten varmaan monelle muullekin suomalaiselle, rauhan ja pysähtymisen paikka. Metsään liittyi lapsena myös lukematon määrä tarinoita enkä toivonut mitään niin paljon kuin, että näkisin metsän haltian tai voisin leikkiä menninkäisen kanssa. Äitini näki etiäisiä, eno toivoi Ahdilta kaloja ja Ukolta sadetta ja ahkerasti saunovassa perheessä saunatontulle jätettiin aina vettä tontun omia

---

<sup>1</sup> Käyn keskustelua kansanuskon käsitteeseen liittyen kappaleessa 2.2.

<sup>2</sup> Pulkkinen, R. 2014, 354–355.

löylyhetkiä varten. Oliko tapa tarkoitettu minua, lasta, jonka mielikuvitusta tonttu kutkutti, varten vai liittyikö siihen jotain merkityksellisempää, sitä en tiedä. Joka tapauksessa kutkutus on säilynyt.

Olen kasvanut tapakristillisessä perheessä, mutta oma vakaumukseni on ateistinen. Uskontotieteen opiskelun aikana olen herännyt huomaamaan, kuinka Suomessa vähemmistöuskontoja, jotka eivät nouse niin sanotuista maailmanuskonnoista, kohdellaan eri tavalla liittyen esimerkiksi uskonnollisten yhdyskuntien virallistamisprosessiin. Aiheesta ovat kirjoittaneet muun muassa Teemu Taira<sup>3</sup> ja Essi Mäkelä, joka tällä hetkellä kirjoittaa uskonnon virallistamisprosessiin liittyvää väitöskirjaa. Motiivi tälle pro gradu -työlle nousee siis osin myös tästä epäkohdasta. Tekemällä tunnetuksi myös muita, ei maailmanuskonnoista nousevia, vähemmistöuskontoja toivon tasoittavani tietä kohti uskonnollisesti tasa-arvoisempaa Suomea.

### **1.1. Aiempi tutkimus**

Vanhan kansanuskon uusia ilmentymiä on tutkittu melko vähän, vaikkakin tutkimus on koko ajan lisääntymässä, mutta vanhaa kansanuskkoa sen sijaan on tutkittu senkin edestä. Seuraavaksi luon katsauksen kyseiseen tutkimukseen. Vanhan kansanuskon tutkimus ja kattavat kansanperinnearkistot ovat osaltaan mahdollistaneet kansanuskon ja -perinteen ottamisen osaksi elämää ja merkittävästi vaikuttaneet siihen, millaiseksi kansanuskon harjoittaminen nykypäivänä on muotoutunut. Käyn tässä lyhyesti läpi tutkimuksen historiaa ja nostan esiin muutamia olennaisia teoksia. Järjestelmällinen kansanuskon tutkimus juontaa juurensa 1800-luvun loppupuolelle. Kansanuskosta ovat olleet erityisen kiinnostuneita folkloristit, mutta myös uskontotieteilijät, kansatieteilijät ja historian tutkijat ovat ottaneet osaa kansanuskoon liittyvään tutkimukseen.<sup>4</sup>

Suomalaisen kansanuskon tutkimuksessa ensimmäisenä todellisena lähteenä pidetään vuodelta 1551 peräisin olevaa Mikael Agricolan psalttarin suomennoksen esipuheessaan julkaisemaa runomuotoista luetteloa karjalaisten ja hämäläisten uskomusolennoista, jossa Agricola nimeää 12 karjalaisten ja 11 hämäläisten jumalaa ja kuvailee niiden toimialoja. Juha Pentikäinen tosin huomauttaa, että kyseessä ei varsinaisesti ole luettelo jumalista vaan suurin osa Agricolan mainitsemista nimistä koskee haltijoita, pyhimyksiä ja vainajia. Agricolan "epäjumalien" luettelon lisäksi on Ruotsin suurvalta-ajalta säilynyt kuvauksia kansanuskon

---

<sup>3</sup> Kts. esim. Taira 2006 (kpl. 3 Uskonto luokittelevana kategoriana).

<sup>4</sup> Enges&Koski 2015, 15.

harjoituksesta, jotka on kirjoitettu kansanomaisten uskomusten kitkemiseksi. Uskomusten tuhoamisen ohella oltiin kiinnostuneita oman historian tallentamisesta, usein paisuttelevin ja ylistävin sanankääntein.<sup>5</sup>

1600-luvulta on säilynyt noitaoikeudenkäyntejä koskevia käräjäpöytäkirjoja, joiden avulla on myös päästy käsiksi sen ajan uskomusmaailmaan, mutta varsinainen kansanuskkoa koskevan aineiston keruu, joka ei sisältänyt hengellistä agenda tai pyrkimystä esittää oman kansan historia erityisen loistokkaana, alkoi 1700-luvun loppupuolella osin 1700-1800-lukujen kansallisromanttisen aatteen innoittamana. Ensimmäistä kertaa kansanrunoutta ja kansauskon muistomerkkejä alettiin kerätä niiden itseisarvon vuoksi. Tutkimus alkoi Henrik Gabriel Porthanin johdolla. Huomattava teos esiromanttiselta ajalta on Kristfrid Gananderin ensyklopedinen teos *Mythologia Fennica* vuodelta 1789. Porthanin aikalaisten tutkimusintressi oli voimakkaasti esteettinen, mutta mytologian katsottiin sisältävän myös arvokasta historiallista tietoa. Elias Lönnrotin *Kalevala* vauhditti osaltaan kansanrunojen, -tapojen ja -uskomusten keruuta sekä kansallisten tieteiden syntyä. Vähitellen alettiin kiinnostua myös kansanrunouden taustalla vaikuttavasta maailmankuvasta sekä uskomuksista. Kansanrunoihin perustuvan kansanuskon tutkimuksen vakiinnutti vuonna 1909 Helsingin yliopistoon perustettu suomalaisen ja vertailevan kansanrunoutentutkimuksen professuuri. Suomalainen kansanuskon tutkimus onkin alkanut folkloristiikan piirissä. Porthanin jälkeen Matias Aleksanteri Castrén aloitti suomensukuisten kansojen tutkimuksen ja hänen jalanjäljissään kansainvälisestikin tunnettu uskontotieteilijä Uno Harva on tehnyt vertailevaa tutkimusta suomalaisten ja näiden Euroopan puoleisten sukukansojen uskonnosta sekä pohjoisen Aasian kansojen uskomusperinteestä.<sup>6</sup>

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura kannusti ja rahoitti laajasti suomalaisen ja saamelaisen kansanperinteen tallentamista ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon onkin tallennettuna maailmanlaajuisesti harvinaisen mittava kokoelma kansanperinnettä. Valtavan määrän aineistoa ovat keränneet Samuli ja Jenny Paulaharju, joiden keruuintressi ei ollut niinkään tutkimuksellinen vaan tallentamista ohjasi pyrkimys löytää "aito ihminen". Kansanperinteen keruu ja vaaliminen jatkuvat edelleen. Osaltaan sen säilyttämistä ja keräämistä edesauttavat erilaiset ryhmät ja yhteisöt, kuten vuonna 2007 perustettu kansanuskkoa ja kansanperinnettä edistävä ja tietoa keräävä järjestö Taivaannaula

---

<sup>5</sup> Siikala 1985, 306; Pentikäinen 1987, 193–194; Pulkkinen, R. 2014, 368–369.

<sup>6</sup> Siikala 1985, 306–307, 310; Pulkkinen, R. 2014, 370–371.

sekä vuonna 2013 virallisen uskonnon aseman saanut suomenuskoa harjoittava Karhun kansa.<sup>7</sup>

Kansanuskontutkimuksen, kuten minkä tahansa muunkin, kiinnostuksenkohteet ovat muotoutuneet kullakin hetkellä tärkeinä pidettyjen asioiden ja kysymysten ympärille. Osaltaan kehitys kuvaa myös pitkään vallalla ollutta näkemystä perinteen eri lajien keskinäisestä arvojärjestyksestä. 1800-luvulla tutkimuksen kohteena oli muinaisuskon mytologia, 1900-luvun alussa loitsut ja taikuus, 1940-luvulla uskomusaiheisen kertomusperinteen eri lajit, 1960-luvulla memoraatit eli yliluonnollisen kohtaamista selostavat elämyskertomukset ja 1990-luvulla kansausko osana sosiaalisia järjestelmiä ja yhteisöjen dynamiikkaa sekä oman ja vieraan välisessä erottelussa. Pääasiassa tutkimus on keskittynyt nimenomaan vanhaan kansauskoon, vaikkakin uudemmassa tutkimuksessa on annettu tilaa myös nykykansanuskon ja sen eri ilmenemismuotojen tutkimukselle.<sup>8</sup>

Tuoreemman kansanuskon ja -perinteen tutkimuksen parista on mainittava Juha Pentikäinen, tuottelias kansanuskon ja -perinteen, erityisesti saamelaisuuden sekä mytologian tutkija, Anna-Leena Siikala, joka on tutkinut kattavasti kansanuskoa ja erityisesti samanismia ja jonka teokset *Kansanusko* (1985), *Suomalainen samanismi* (1992) sekä *Itämerensuomalaisten mytologia* (2012) ovat olleet keskeisinä lähteinä tämän työn taustoituksessa, kulttuuriantropologi Matti Sarmela, jonka teos *Suomen Perinneatlas* (1994) on niin ikään ollut olennainen apu tutkielman taustoituksen kirjoittamisessa. Niin on ollut myös uskontotieteilijä Risto Pulkkinen teos *Suomalainen kansanusko: samaaneista saunatonnttuihin* (2014), joka on kattava yleisesitys suomalaisesta muinais- ja kansanuskosta. Kyseessä ei ole tutkimus vaan kokoava teos tämänhetkisestä muinais- ja kansanuskoa koskevasta tiedosta ja tulkinnoista.

Suomalaisen kansanuskon nykypäivän ilmentymiin on toistaiseksi tutkimuksessa keskitytty melko vähän, muutamia opinnäytetöitä lukuun ottamatta. Iiro Arola (2010) on tutkinut suomenuskoisten sosiaalista identiteettiä, Lilli Kantti (2013) suomenuskoisuutta internet-etnografian keinoin, von Boguslawski (2014) suomenuskon luontosuhdetta, ihmiskuvaa ja elämäntapaa historiallisesta näkökulmasta, Juulia Juutilainen (2014) Karhun kansan rekisteröintiprosessissa tapahtunutta uskonnon määrittelyä, Elisa Luukkonen (2016) kertomuksia suomenuskoiseksi tulemisesta sekä Mari Mannonen (2018) kansanuskon revitalisaatiota Taivaannaulan piirissä. Aiemmat opinnäyte työt ovat toimineet tässä

<sup>7</sup> Pulkkinen, R. 2014, 372.

<sup>8</sup> Siikala 1985, 311; Enges&Koski 2015, 17.

tutkielmassa suurena apuna ja inspiraationa.

Tutkimani uskonnonharjoitus voidaan sijoittaa kansanuskon lisäksi myös uuspakanuuden<sup>9</sup> kentälle. Graham Harveyn teos *Contemporary paganism: listening people speaking earth* (1997), kuuluu kentän vakioteoksiin kuin myös Margot Adlerin *Drawing down the moon: witches, druids, goddess-worshippers, and other pagans in America today* (1997). Suomalaisista tutkijoista uuspakanuudesta on kirjoittanut muun muassa Mika Lassander, joka teoksessaan *Post-Materialist Religion: Pagan identities and value change in modern Europe* (2014) käsittelee pakanuutta modernissa Euroopassa. Suomalaisesta uuspakanuudesta ovat kirjoittaneet muun muassa Titus Hjelm, joka on käsitellyt erityisesti wiccaa, Tom Sjöblom, jonka artikkeli *Contemporary Paganism in Finland* (2000) käsittelee lyhyesti käsitteen pakana määrittelyä ja sen ongelmia sekä luo katsauksen suomalaisen pakanuuden historiaan ja nykytilanteeseen sekä jo mainittu Lassander, jonka artikkeli *Pakanuus nykypäivän Suomessa* (2017) käsittelee niin ikään pakanuuden historiaa ja Suomen tämänhetkisiä pakanaryhmiä ja niiden yhteiskunnallista asemaa.<sup>10</sup> Jälkimmäisestä ovat kirjoittaneet myös jo aiemmin mainitut Hjelm ja Mäkelä sekä Jussi Sohlberg.<sup>11</sup> Lisäksi uuspakanuuteen liittyviä pro gradu -töitä on kirjoitettu kiitettävä määrä.<sup>12</sup>

## **1.2. Tutkimuskysymys ja aineisto**

Tässä tutkielmassa tarkastellaan suomalaista kansanuskkoa nykypäivänä harjoittavien eletyn uskonnollisuuden maailmaa toimijuuden ja ruumiillisuuden näkökulmasta. Selvitän, mihin erilaisiin arkipäiväisiin käytänteisiin kansanusko liittyy ja miten ne näkyvät harjoittajien jokapäiväisessä elämässä. Sivuan myös kysymystä siitä, miten uskonto tässä yhteydessä tulkitaan. Pyrin osoittamaan, että kansanuskolla voi olla edelleen suuri merkitys nykyihmisen elämässä ja uskomusmaailmassa.

Tutkielman aineisto koostuu kahdeksasta haastattelusta, jotka on toteutettu vuoden 2019 elo- ja syyskuun aikana. Sukupuolijakaumaltaan haastatelluista kuusi on naisia, yksi mies ja yksi muunsukupuolinen. Haastattelujen sukupuolijakauma toteuttaa yleistä havaintoa, jonka mukaan epävirallisen uskonnon, etenkin uususkonnollisuuden, harjoittajiksi identifioituvat ovat pääasiassa naisia.<sup>13</sup> Iältään haastateltavat olivat 37–57. Kaikkien

<sup>9</sup> Käyn termiin uuspakana liittyvää keskustelua kappaleessa 2.2.

<sup>10</sup> Lassander 2017, 206–210.

<sup>11</sup> Kts. esim. Hjelm, Mäkelä & Sohlberg 2018.

<sup>12</sup> Kts. mm. Krabbe 2001; Lång 2007; Mäkelä 2012; Seppälä 2013; Martiskainen 2018.

<sup>13</sup> Kts. esim. Trzebiatowska & Bruce 2012; Mahlamäki 2018.



anonymiteetin varmistamiseksi haastateltavien nimet on muutettu. Vaikka viitataan haastateltaviin nimillä ja pääosin mainitsen, kenen ajatuksista on kyse, olen pyrkinyt minimoimaan tunnistamisen mahdollisuuden. Käyttäessäni lainauksia haastatteluista viitataan litteraatioon peitenimellä ja sivunumerolla. Tutkielman kannalta olennaista ei ole se kuka puhuu tai kenen käytännöistä on kyse vaan se mitä sanotaan. Tarkoitus ei ole luoda kokonaiskuvaa yksittäisen haastattelun käytännöistä, saatikka uskomusmaailmasta, vaan tarkastella laajasti haastateltujen eletyn uskonnon käytänteitä. Haastatteluista kaksi on Helsingistä, loput Turusta, Imatralta, Iisalmesta, Oulusta, Lapualta ja Lapinlahdelta. Kestoltaan haastattelut ovat reilusta puolesta tunnista vajaaseen kahteen tuntiin. Litteroitua tekstiä kertyi yhteensä 113 sivua, sisältäen yhden sähköpostitse tehdyn haastattelun, josta sivuja kertyi kahdeksan.

En etsinyt haastateltaviksi välttämättä uskonnollisia ihmisiä. Haastattelupyynnössäni ainoa kriteeri oli, että suomalaisella kansanuskolla on jonkinlainen rooli haastateltavan elämässä, mikä olisi saattanut tarkoittaa esimerkiksi kansanperinteen, joka liittyy kiinteästi kansanuskoon, ylläpitoa. Haastateltaviksi valikoiduista kukaan ei maininnut kansanuskoa kysyttäessä heidän harjoittamaansa uskontoa. Sen sijaan haastateltavat mainitsivat uskontoa kysyttäessä muun muassa seuraavia vaikutteita: luonnonusko, suomenusko, pakanuus, samanismi, muinaisusko, varhaiskantainen suomalainen usko, suomalais-ugrilainen usko, germaaninen riimutraditio, ayurveda (intialainen elämäntiede), buddhalaisuus, tietäjäperinne, kvanttifysiikka, skandinaavinen perinne, Karhun kansa ja itämerensuomalainen perinne. Listassa on vain osa mainituista. Lienee siis turvallista olettaa, että haastateltavat edustavat erittäin heterogeenistä uskojien joukkoa. Yhdistävä tekijä on kuitenkin ainakin jonkun osan kumpuaminen suomalaisesta perinteestä. Käyn termeihin liittyvää keskustelua tarkemmin kappaleessa 2.2.

### ***1.3. Teemahaastattelu tutkimusmenetelmänä***

Aineisto on kerätty neljän eri Facebookin keskusteluryhmän kautta. Lähetin haastattelupyynnön Pakanaverkko ry:lle, joka on suomalaisia pakanoita yhdistävä ja pakanuudesta tietoa levittävä yhdistys, Lehto - Suomen Luonnonuskontojen yhdistys ry:lle, joka on luonnonuskovaisille tarkoitettu niin ikään harjoittajia yhdistävä sekä tietoa jakava yhdistys, Taivaannaulalle, joka yhdistyksenä pyrkii säilyttämään ja pitämään elävänä suomalaista perinnekulttuuria ja henkistä perinnettä keräämällä ja jakamalla tietoa sekä

Karhun kansalle, joka on rekisteröity uskonnollinen yhdyskunta, jonka hengellinen pohja löytyy suomenuskosta. Moni haastatelluista kuuluu edellä mainituista ryhmistä useampaan.

Toteutin haastattelut kolmella eri tavalla: kävelyhaastatteluina, Skype-haastatteluina sekä yhden haastattelun tein sähköpostin välityksellä. Kaikilla haastatteluilla, vaikkakin ne tapahtuivat eri menetelmin, oli yhteinen muoto: teemahaastattelu. Teemahaastattelu on puolistrukturoitu haastattelumuoto, jossa haastattelu keskitetään tiettyihin teemoihin ennalta määrättyjen yksityiskohtaisten kysymysten sijaan. Kaikille haastateltaville teemat ovat siis samat, mutta kysymysten sanamuoto ja niiden järjestys voivat vaihdella. Sirkka Hirsjärven ja Helena Hurmeen teemahaastattelun esikuvana toiminut Robert Mertonin, Marjorie Fiske ja Patricia Kendall<sup>14</sup> kehittämä fokusoitu haastattelu edellyttää tiettyä kokeellisesti aikaansaattua kokemusta, jonka haastateltavat jakavat, mutta Hirsjärvi ja Hurme lähtevät oletuksesta, että kaikkia yksilön kokemuksia ja ajatuksia voidaan tutkia teemahaastattelua käyttäen. Teemahaastattelu pyrkii tuomaan tutkittavien äänen kuuluviin haastattelijan näkökulman sijaan ja korostaa haastateltujen kokemuksilleen antamia merkityksiä.<sup>15</sup>

Teemahaastattelun hengen mukaisesti pyrin pitämään keskustelun mahdollisimman avoimena ja annoin tilaa myös haastateltavan itse esiin nostamille teemoille. Ottaen huomioon kansanuskon moninaiset muodot koin tärkeäksi, että teemoja voisi muodostua myös haastattelujen aikana. Ensin kartoitin haastateltavan harjoittamaa uskontoa, sen elementtejä ja lähteitä. Tämän jälkeen pyysin haastateltavaa kertomaan mahdollisimman vapaasti uskonnon ilmenemisestä hänen arjessaan. Monet valitsemani teemat tulivat esiin jo tässä ensimmäisessä kysymyksessä, mutta niitä tarkennettiin haastattelun kuluessa. Teemat olivat luontosuhde, merkitykselliset paikat, yhteisö, juhlat, uskonnolliset tai henkiset kokemukset, pyhyys, magia tai noituus sekä kansanuskon perinteet, kuten perinnekasityöt. Joillekin haastateltaville esimerkiksi magia ei kuulunut osana uskonnonharjoitukseen ja näin ollen teema sen haastattelun osalta sivuutettiin. En myöskään järjestä työni analyysilukuja ennalta valittujen teemojen ympärille. Teemojen tarkoitus oli kartoittaa haastateltavan arkista, elettyä, uskonnollisuutta, joten ne toimivat haastattelussa ennemminkin inspiraationa.

Huolimatta siitä, että eletyn uskonnon tutkimuksessa keskitytään harjoittajan konkreettiseen toimintaan ja yksilöllisiin uskomuksiin ja siihen, mitä he henkilökohtaisesti pitävät uskonnollisena, kulttuuristen merkitysten, sosiohistoriallisen kontekstin sekä akateemisen tutkimuksen luoman kuvan vaikutusta yksilön käsityksiin ei tule ohittaa.

<sup>14</sup> Merton & Fiske & Kendall 1956.

<sup>15</sup> Hirsjärvi & Hurme 2009, 47–48.

Vaikutusten tiedostaminen on erityisen tärkeää eletyn uskonnon tutkimuksessa, sillä käytänteet, termit ja työkalut syntyvät aina tietyssä kontekstissa eivätkä ole neutraaleja.<sup>16</sup> Haastattelu rakentuu kielen varaan ja haastattelutilanteessa molemmat osapuolet tuovat keskusteluun omia käsityksiään esimerkiksi tiettyjen käsitteiden sisällöstä. Haastattelun aikana haastattelija pyrkii saamaan selville, mitä merkityksiä haastateltava sisällyttää käyttämiinsä sanoihin. Toisaalta haastattelutilannetta tulee tarkastella myös yhteisenä merkitysten rakentamisena, jolloin tiedostetaan haastattelijan vaikutus vastauksiin. Kysymällä tiettyjä kysymyksiä ja käyttämällä tiettyjä termejä haastattelija vaikuttaa siihen, mitä haastateltava kertoo ja miten hän sen kertoo.<sup>17</sup> Tekemissäni haastatteluissa tämä nousi olennaiseksi huomioksi osittain siksi, että osalla haastateltavista oli aiheeseen liittyvä akateeminen tausta ja kaiken kaikkiaan haastateltavat olivat aiheeseen syvällisesti vihkiytyneitä, joten haastateltavat käyttivät monitulkintaisia käsitteitä, kuten magia ja rituaali. Käyttämällä itse tiettyjä käsitteitä huomasin myös ohjaavani haastateltavan ajatuksia tiettyyn suuntaan ja vastausten muotoutuvan sen mukaisesti. Etenkin termit uskonto ja pyhä suuntasivat haastateltujen puheen tiukasti rajatulle alueelle. Pyrin mahdollisuuksien mukaan haastattelun aikana purkamaan käsitteiden merkityksiä ja kysymään tarkentavia kysymyksiä, mutta on selvää, että käyttämäni käsitteet ja kysymysteni muotoilut ovat osaltaan vaikuttaneet siihen minkälaiseksi aineisto muodostui.

On myös huomattava, että vaikka tavoite on päästä käsiksi haastateltavan yksilölliseen uskonnon harjoittamiseen, haastateltava usein pukee sanomansa tiettyyn muottiin, johon vaikuttavat toisaalta jo mainitut kulttuuriset normit, käytetyt käsitteet ja toisaalta ajatus siitä, mitä haastattelijan oletetaan haluavan kuulla. Haastateltava pyrkii usein myös esittämään toimintansa rationaalisena ja intentionaalisena, jolloin eletyn uskonnon näkökulmasta jotain olennaista saattaa jäädä kertomatta. Ollessaan tietoisia haastattelun tavoitteesta, haastateltavat saattavat myös tuoda haastatteluun omia ajatuksiaan ja agendojaan koskien tutkimuksen lopputulosta.<sup>18</sup> Lähes kaikille haastateltaville oli tärkeää, että tieto suomalaisesta muinais- ja kansanuskosta ja perinteestä pysyisi elinvoimaisena ja leviäisi. Muutama mainitsi erikseen osallistuneensa haastatteluun, koska kokee tärkeänä akateemisen tutkimuksen tekemisen aiheesta. Haastateltavilla oli siis selkeä motiivi haastatteluun osallistumiselle, mikä on saattanut vaikuttaa saatuihin vastauksiin.

---

<sup>16</sup> Kupari 2016, 11.

<sup>17</sup> Hirsjärvi & Hurme 2009, 48–49.

<sup>18</sup> Kupari 2016, 31–33.

Kuten todettua aineisto on kerätty neljän eri Facebookin keskusteluryhmän kautta ja monet haastateltavista olivat jäseninä useammassa ryhmässä. Kaksi haastateltavista kertoi vain lukevansa silloin tällöin sivujen artikkeleita, mutta muut olivat ryhmien toimintaan aktiivisemmin osallistuvia. Haastateltaviksi hakeutui siis ainakin jossain määrin yhteisöllisesti aktiivisia toimijoita, minkä voidaan nähdä vaikuttaneen aineistoon. Tämä ei vaikuta analyysissä tehtyihin päätelmiin, mutta antaa kansanuskon nykyharjoittajista mahdollisesti todellisuutta aktiivisemmin osallistuvan kuvan.

Tutkielman käsitellessä mahdollisesti hyvin henkilökohtaista aihetta, yksilön uskontoa, sekä marginaalista ryhmää, eettiset kysymykset nousevat erityisen tärkeiksi. Tutkittavien tulisi aina olla informoituja tutkimuksen aiheesta ja tavoitteista sekä siitä mihin tutkimusaineistoa käytetään ja miten se säilytetään. Lisäksi tutkittavien anonymisointi on ihmistieteissä yksi tärkeimmistä tutkimuseettisistä lähtökohdista. Tunnistettavuuden estämisellä pyritään suojelemaan tutkittavia ja se voidaan myös katsoa edellytykseksi saada rehellisiä vastauksia ja lisätä osallistumista.<sup>19</sup> Haastattelupyynnössäni, joka löytyy tästä työstä liitteenä, selvitän tutkimuksen aiheen ja näkökulman, kerron aineiston tulevan vain tutkimuskäyttöön sekä tuon esiin mahdollisuuden täydestä anonymiteetistä. Lisäksi keskustelimme kaikkien haastateltavien kanssa haastattelutilanteessa anonymisointiin ja tutkimukseen liittyvistä kysymyksistä. Kaksi haastateltavista toivoivatkin pysyvänsä täysin anonymimeinä ja, että vain minulla on pääsy haastatteluihin ja litteraatioihin. Kuten totesin, olen varmistanut anonymiteetin käyttämällä peitenimiä enkä lisäksi käytä anonymiteettiä toivoneilta lainauksia, joista heidät voitaisiin tunnistaa enkä tuo esiin muitakaan tunnistamiseen johtavia tietoja.

Eettisiin kysymyksiin liittyy myös tutkijan subjektiviteetti. Kuten aiemmin mainitsin, en jaa samaa katsomusta haastateltujen kanssa ja näin ollen näkökulmani on ulkopuolisen. Ulkopuolisuus ei kuitenkaan takaa objektiivisuutta. Jokaisella tutkijalla on omat ennakkoletuksensa ja -asenteensa suhteessa tutkittavaan asiaan tai ilmiöön, jotka ohjaavat tutkijan tekemiä valintoja ja aineiston tulkintaa. Objektiivisuus kuitenkin syntyy näiden ennakkoletusten tiedostamisesta ja oman subjektiivisuutensa tunnistamisesta. Aineistolähtöisessä analyysissä, jota tämäkin tutkielma suurelta osin edustaa, pyritään myös hypoteesittomuuteen, mikä tarkoittaa, ettei tutkijalla ole lukkoonlyötyjä ennakkoletuksia tutkimuskohteesta eikä tutkimuksen tuloksista vaan aineiston annetaan yllättää ja opettaa.<sup>20</sup> Hypoteesittomuus sopii erityisen hyvin ilmiön, josta ei vielä tiedetä, tutkimiseen. Tämän tutkielman lähtökohta oli,

<sup>19</sup> Kuula 2006, 99–100, 202,

<sup>20</sup> Eskola & Suoranta 2003, 17–20.

ettei haastateltavieni edustamaa uskontoa ole vielä juurikaan tutkittu eletyn uskonnon näkökulmasta, joten hypoteesittomuus oli tutkimuksen onnistumisen kannalta tärkeää. Hypoteesittomuuden ja oman taustani, jota olen johdannossa avannut, tiedostamisen lisäksi olen pyrkinyt kohti objektiivisuutta perustelemalla aineistosta tekemäni tulkinnat mahdollisimman kattavasti ja esittämällä lainauksia tulkintojeni tueksi.

#### **1.4. Kävelyhaastattelu, Skype-haastattelu ja sähköpostihaastattelu aineiston keruumenetelminä**

Valitessani haastattelumenetelmää halusin menetelmän, joka tarjoaisi haastateltavalle mahdollisimman luontevan tilan kertoa vapaasti kokemusmaailmastaan. Niinpä päädyin vähemmän käytettyyn menetelmään: kävelyhaastatteluun. Kävelyhaastattelua on käytetty pääasiassa etnografisessa perinteessä. Yksinkertaisimmillaan kävelyhaastattelu on menetelmä, jossa haastatteli kävelee haastateltavan kanssa ja samalla haastattelee häntä.<sup>21</sup> Kävelyhaastattelujen avulla on tutkittu muun muassa ihmisten kokemuksia kaupunkitilasta osana kaupunkisuunnittelua, pyritty selvittämään ihmisten paikkaan liittämiä kehollisia merkityksiä, nuorten elämänmuutoksia suhteessa ympäristöön, liikuntarajoitteisten liikkumista kehollisena ilmiönä sekä lähiöasukkaiden käsityksiä luonnosta osana elämismaailmaansa. Näitä erilaisia tutkimuksia yhdistää kiinnostus ihmisen ja ympäristön väliseen vuorovaikutukseen ja toisaalta asioiden tarkastelu tietyssä kontekstissa, joka on sidottu aikaan ja paikkaan. Aina kävelyhaastattelua ei kuitenkaan valita paikan vuoksi vaan esimerkiksi tietynlaisen vuorovaikutussuhteen luomiseksi tai jos tavoitteena on tarkastella kehollisia toimintoja käytännön näkökulmasta. Kävelyhaastattelu onkin menetelmä, jolla pyritään ensisijaisesti saamaa tietoa käytännöistä ja kokemuksista kävelyn avulla.<sup>22</sup>

Tämän tutkielman kannalta kävelyhaastattelun valitsemiseen on useita syitä. Jo edellä mainittu väljä struktuuri on yksi suurimmista. Kävelyhaastattelu houkuttelee luonnostaan juttelemaan ja tekee vuorovaikutustilanteesta dynamiikaltaan erilaisen kuin tilassa, jossa on usein hiljaista ja istutaan paikallaan ja, jolla ei ole haastattelun aiheen kanssa tekemistä. Käveleminen on myös yhdessä tekemistä: samaan suuntaan kulkemista ja kävelyrytmin yhteensovittamista, mikä tekee haastattelutilanteesta tasavertaisemman.<sup>23</sup> Koin tämän tärkeäksi oman aiheeni kannalta. Halusin antaa haastateltaville mahdollisuuden kertoa avoimesti omista tavoistaan ja kokemuksistaan luomalla tilan, jossa keskustelu ei tuntuisi

<sup>21</sup> Jokinen, Asikainen & Mäkinen 2010, 256–257.

<sup>22</sup> Bamberg 2017, 256–257, 260–264.

<sup>23</sup> Bamberg 2017, 259–260.

välttämättä niin haastattelumaiselta. Ennen kaikkea halusin välttää tunnetta siitä, että haastateltavan tulisi täyttää jokin minulla mielessä oleva malli kansanuskon harjoittamisesta vaan halusin päästä kiinni yksilöllisiin kokemuksiin. Bamberg toteaa myös kävelemisen kehollisena toimintana usein tarjoavan alustan syvällisemmälle pohdinnalle.<sup>24</sup>

Kävelyhaastattelun kehollisuus oli myös syy valita kyseinen menetelmä. Kävelyhaastattelussa hyödynnetään kävelemisen osuutta ihmisen tiedonmuodostuksessa ja ympäristön kokemisessa. Kävellessä ihminen ja ympäristö ovat vuorovaikutuksessa kaikkien aistien avulla ja koko keho osallistuu havainnointiin. Kävelyhaastattelu ei olekaan ensisijaisesti kielellisiä merkityksiä etsivä menetelmä, vaan kehollisia ja spatiaalisia seikkoja pidetään yhtä tärkeinä ellei tärkeämpinä.<sup>25</sup> Tutkielmani keskittyessä kansanuskon käytännön ilmentymiin, kehollisuuden korostuminen haastatteluvaiheessa käytännönkin tasolla tuntui sopivalta.

Kävelyhaastattelussa haastateltava usein valitsee itselleen tutun ympäristön, johon vie tutkijan jakaakseen paikkaan liittyviä kokemuksiaan.<sup>26</sup> Annoin kaikille haastateltaville mahdollisuuden valita, missä haastattelu toteutettaisiin, sillä toiveella, että paikalla olisi heille jotain kansanuskoon liittyvää merkitystä. Kaikki, joiden kanssa kävelyhaastattelu toteutui, veivät minut heille tärkeille luonnon paikoille. Tavoitteena oli, että paikka, jossa käytännön toimintakin tapahtui tai ainakin paikka, joka jollain tapaa vastaisi paikkaa, jossa kansanuskoa harjoitetaan antaisi haastateltavalle virikkeitä ja auttaisi toiminnan kuvailemisessa.

Puolet haastatteluista jouduin kuitenkin tekemään Skypea kautta ajallisten rajoitteiden takia. Skype-haastattelut poikkesivat kävelyhaastatteluista monin tavoin. Ensinnäkään Skype-haastattelussa paikka ei nouse merkittäväksi tekijäksi toisaalta aiheen tasolla eikä toisaalta Skype-haastatteluissa haastateltavalla ole samanlaisia virikkeitä kuin luonnon keskellä haastateltavalla. Tämä ero oli selkeä: kävelyhaastatteluiden aikana haastateltavat nostivat keskusteluun aiheita suoraan ympäristöstä, mitä ei Skype-haastatteluiden aikana tapahtunut. Kävelyhaastattelut muotoutuivat myös keskustelevimmiksi kuin Skype-haastattelut, jotka olivat strukturoidumpia. Skype-haastattelut olivat myös, mahdollisesti tästä johtuen, keskimäärin puolet lyhyempiä. Kaksi Skype-haastatteluista lähetti haastattelun jälkeen lisäyksen, toinen kirjallisena ja toinen Facebookin messengerin kautta ääniviestinä, jotka lisäsin osaksi haastattelujen litteraatioita. Noudatin Skype-haastatteluissa samoja teemoja kuin

---

<sup>24</sup> Bamberg 2017, 258.

<sup>25</sup> Jokinen, Asikainen & Mäkinen 2010, 256; Bamberg 2017, 257–259.

<sup>26</sup> Jokinen, Asikainen & Mäkinen 2010, 256; Bamberg 2017, 265.

kävelyhaastatteluissa, joten aineisto on eroista huolimatta vertailukelpoista.

Yhden haastattelun tein kirjallisena niin, että lähetin haastateltavalle kysymykset ja hän vastasi niihin sähköpostin välityksellä. Muotoilin kysymykset jo tekemieni haastattelujen pohjalta, jotta ne vastaisivat mahdollisimman hyvin muilla menetelmillä tehtyjä haastatteluja. Ensimmäiset vastaukset saatuani lähetin tarkentavia kysymyksiä sekä muutaman lisäkysymyksen, joihin haastateltava edelleen vastasi sähköpostitse. Vaikka kirjallinen haastattelu ei anna samanlaista mahdollisuutta jatkokysymyksille kuin kasvokkain tapahtuva haastattelu, koen saaneeni haastattelusta olennaista ja vertailukelpoista materiaalia.

Haastattelujen jälkeen edessä on litterointi eli tallennetun aineiston puhtaaksikirjoittaminen. Litteroinnin tarkkuus vaihtelee tutkimustehtävästä riippuen pikkutarkasta tauot, huokaukset ja äänenpainot huomioivasta litteraatiosta vain tutkimuksen teemoihin keskittyvän puheen litterointiin.<sup>27</sup> Oman aineistoni litteroin sanasta sanaan, huomioimatta kuitenkaan taukoja tai muita ei-sanallisia pätkiä puheessa. Olen kuitenkin lisännyt litteraatioon esimerkiksi kohdat, joissa haastateltava on tehnyt jotain tai osoittanut tiettyä paikkaa, helpottamaan käydyn keskustelun ymmärtämistä. Sähköpostihaastattelun olen muokannut muotoon, joka vastaa litteroituja haastatteluja, olen esimerkiksi poistanut tekstistä sulut ja kauttaviivat.

### **1.5. Aineisto- ja teorialähtöinen sisällönanalyysi**

Analysoin aineiston pääosin aineistolähtöisen sisällönanalyysin keinoin käyttäen osin myös teoriasta nousevaa analyysia. Sisällönanalyysi on perusanalyysimenetelmä, joka voi viitata niin tutkimuksen väljään teoreettiseen kehykseen kuin yksittäiseen metodiinkin. Tässä tutkielmassa käytän sisällönanalyysiä metodina aineiston käsittelyssä. Sisällönanalyysi on menettelytapa, jonka avulla dokumentteja, kuten artikkeleita, raportteja tai haastatteluja, analysoidaan systemaattisesti ja objektiivisesti. Aineistosta pyritään muodostamaan selkeä ja tiivistetty kuva tutkittavasta ilmiöstä kadottamatta sen sisältämää informaatiota. Sisällönanalyysi keskittyy tekstin merkityksen etsimiseen, toisin kuin esimerkiksi diskurssianalyysi, jonka avulla analysoidaan, miten tekstin merkityksiä tuotetaan. Sisällönanalyysi on siis keino järjestää aineisto johtopäätöksiä varten. Jouni Tuomi ja Anneli Sarajärvi jaottelevat sisällönanalyysin aineistolähtöiseen, teorialähtöiseen ja teoriaohjaavaan.<sup>28</sup> Itse käytän näistä kahden ensimmäisen yhdistelmää.

---

<sup>27</sup> Hirsjärvi & Hurme 2009, 139–140.

<sup>28</sup> Tuomi & Sarajärvi 2009, 103–108.

Aineistolähtöisessä sisällönanalyysissä aineisto pelkistetään karsimalla tutkimuskysymykselle epäolennainen informaatio, minkä jälkeen aineistosta etsitään kysymykselle olennaisia ilmaisuja ja kuvauksia esimerkiksi alleviivaamalla niitä erivärisillä kynillä. Tämän jälkeen alleviivatut ilmaisut järjestetään listaksi, josta ne ryhmitellään etsien samankaltaisuuksia ja eroavaisuuksia, jotka sitten nimetään muodostettua luokkaa kuvaavalla käsitteellä. Näin aineisto tiivistyy ja muodostaa alaluokkia, joista edelleen muodostetaan yläluokkia, pääluokkia ja lopulta yhdistävä luokka. Aineistolähtöisen sisällönanalyysin tavoite on muodostaa käsitteellinen näkemys tutkittavasta ilmiöstä muodostamalla valikoidun tiedon perusteella teoreettisia käsitteitä ja tekemällä johtopäätöksiä. Kaikissa vaiheissa korostuu pyrkimys ymmärtää aihetta tutkittavien näkökulmasta.<sup>29</sup>

Teorialähtöisessä sisällönanalyysissä luokittelu perustuu ennalta valittuun viitekehukseen, jolloin analyysia ohjaa jokin teema tai käsitekartta, jonka mukaan analyysirunko muodostetaan. Aineistosta poimitaan ne asiat, jotka sopivat analyysirunkoon ja ulkopuolelle jäävistä muodostetaan joko uusia luokkia tai ne jätetään kokonaan analyysin ulkopuolelle, mikäli testataan aiempaa teoriaa uudessa kontekstissa. Analyysia ohjaa siis valmis teoria, jonka avulla aineistosta tehdään päätelmiä toisin kuin aineistolähtöisessä sisällönanalyysissä, jossa teoria nousee aineistosta ja muokkautuu aineiston mukaan.<sup>30</sup>

Tässä työssä käytetty sisällönanalyysi edustaa molempia sisällönanalyysin tekotapoja. Menetelmä on väljästi teorialähtöinen, sillä poimiessani aineistosta uskonnon arkisia ilmentymiä valikoin niitä eletyn uskonnon teoria takaraivossa kolkutellen. Nostin eletyn uskonnon teoriasta kaksi pääluokkaa, toimijuuden ja ruumiillisuuden, joiden alle muodostin aineistolähtöisesti alaluokkia ryhmittelemällä seitsemän yläluokkaa. Analyysin yläluokat ovat siis muodostuneet aineistolähtöisesti ja pääluokat teorialähtöisesti. Toinen etukäteen valitsemistani pääluokista, ruumiillisuus, ohjasi osin myös haastattelukysymyksiä.

## **2. Eletty uskonto ja tutkielmassa käytetyt käsitteet**

### **2.1. *Eletty uskonto teoreettisena viitekehysenä***

Tutkielman teoreettinen viitekehys rakentuu eletyn uskonnon (lived religion) ympärille. Perinteinen kansanusko on ollut ensisijaisesti elämän käytännölliseen puoleen liittyvää toiminnallista ainesta ja näin ollen on luontevaa tarkastella sen nykypäivän ilmentymiä eletyn

---

<sup>29</sup> Tuomi & Sarajärvi 2009, 108–113.

<sup>30</sup> Tuomi & Sarajärvi 2009, 113–117.



uskonnon käsitteen kautta. Eletyn uskonnon teoriaa käyttäessä ei ole myöskään tarpeen tehdä eroa uskonnon ja henkisyyden välille, mikä haastatteluja tehdessä osoittautui tärkeäksi. Eletyn uskonnon käsite ja tutkimus on alkanut kansainvälisesti kiinnostaa tutkijoita viimeisen kahden vuosikymmenen aikana. Suomalaisessa tutkimuksessa tavallisten ihmisten uskontoa on kuitenkin tutkittu laajasti ja eletyn uskonnon näkökulmaa on tutkimuksessa hyödynnetty uskontotieteellisen tutkimuksen alusta asti, osin johtuen suomalaisen uskontotieteen läheisestä suhteesta folkloristiikkaan ja kansatieteeseen. Itse eletyn uskonnon käsitettä ei kuitenkaan ole tutkimuksen historiassa juurikaan käytetty ja suomalaisessa tutkimuksessa eletyn uskonnon käsite on otettu vastaan osin kyseenalaistaen tuoko se tutkimukseen mitään uutta.<sup>31</sup> Eletyn uskonnon käsite tarjoaa kuitenkin selkeän teoreettisen viitekehyksen ja näkökulman tämän tutkielman aineiston käsittelyyn.

Eletyn uskonnon käsite syntyi uskontohistorioitsijoiden ja etnografien kiinnostuksesta fokusoida uskonnon tutkimus tavallisten ihmisten uskonnolliseen elämään.<sup>32</sup> Eletyn uskonnon teorian syntyminen liittyikin kiinteästi kansanuskon (popular religion) käsitteeseen. Kansanuskon käsitteen avulla erotettiin toisistaan virallinen, ylhäältä opittu, kristillisuus ja profaani, pakanallinen, uskonnollinen kulttuuri, johon liittyi voimakkaampi yksilön autonomisuus ja toimijuus uskonnollisella kentällä sekä uskonnollisten käytänteiden muuttuminen paikallisten olosuhteiden mukaan. Kansanuskon ja institutionaalisen uskonnon välille on myös muodostunut hierarkinen jako matalaan ja korkeaan uskonnollisuuteen, jota eletyn uskonnon käsite pyrkii osaltaan poistamaan ja kiinnittämään huomion siihen, että niin matala kuin korkeakin uskonto löytyy ihmisistä ja teoista, joiden irrottaminen uskomuksista ja uskomusjärjestelmistä ei ole mielekäästä.<sup>33</sup>

Jokapäiväisen, arkisen, uskonnollisuuden tutkiminen on johtanut myös uusiin tulkintoihin itse uskonnon käsitteestä. Uskonto on alettu nähdä jatkuvassa muutoksessa olevana prosessina ja huomio kiinnittää aikaan ja paikkaan sidonnaisiin käytänteisiin. Uudenlainen käsitys uskonnosta on mahdollistanut uskonnontutkimuksen laajenemisen mille tahansa elämän osa-alueelle tai toimintaan, jonka harjoittaja itse kokee uskonnolliseksi tai henkiseksi. Huomion siirtäminen pois instituutioista on paljastanut uudenlaisen ja elinvoimaisen puolen uskonnosta. Eletyn uskonnon tutkimus voidaan nähdä siis myös kritiikkinä aiemmin tutkimuksessa vallinneelle käsitykselle uskonnosta ja etenkin asenteelle,

---

<sup>31</sup> Kupari 2015; Kupari 2016, 5.

<sup>32</sup> Neitz 2011, 47.

<sup>33</sup> Hall 1997, viii; Orsi 1997, 8–9; Kupari 2016, 5–6.

jossa kansanomainen uskonnollisuus nähdään hierarkisesti alempana uskontona.<sup>34</sup>

Eletyn uskonnon tutkimusperinteessä korostuu tavallisten ihmisten arkinen eletty elämä uskonnollisten käytänteiden näkökulmasta. Tutkimus lähtee liikkeelle yksilöstä ja siitä mitä on yksilöiden uskonto harjoitettuna, ei niinkään kysymyksistä koskien sitä, mihin uskotaan tai minkälaisen dogmaattisen kokonaisuuden uskonto muodostaa. Eletyn uskonnon näkökulma antaa mahdollisuuden lähestyä yksilön uskonnollisuutta subjektiivisena ja luovana kokemuksena, ottaen samalla huomioon uskonnollisen elämän yhteisöllisyyden ja jaettujen kokemusten ja käytänteiden merkityksen.<sup>35</sup> Koska eletty uskonto rakentuu enemmän uskonnollisten käytänteiden kuin uskomusten varaan, se ei välttämättä muodosta loogisesti koherenttia kokonaisuutta. Olennaista eletyssä uskonnossa on sen sijaan käytännön koherenssi: käytänteiden toimivuus ja mahdollisuus saavuttaa niiden avulla haluttuja päämääriä jokapäiväisessä elämässä. Meredith McGuire toteaaakin, että tyypillisesti uskonnollisen ajattelun ja toiminnan johdonmukaisuutta ja loogista yhtenäisyyttä kaipaavat tutkijat eivät niinkään uskontoa harjoittavat yksilöt. Kuitenkin juuri hyväksymällä uskonnollisten käytänteiden epäjohdonmukaisuus ja kompleksisuus voidaan paremmin ymmärtää yksilöllistä uskonnollisuutta ja sen monimuotoisuutta.<sup>36</sup>

Eletyn uskonnon tutkimuksessa suhtaudutaan kriittisesti oletukseen, jonka mukaan yksilön uskonnollinen sitoumus määrittää hänen uskonnollisuuttaan. Vallalla ollut oletus, jonka mukaan esimerkiksi katolinen ei voi harjoittaa buddhalaista meditaatiota osana uskonnollisuuttaan, vaan hänen "valitsemansa" uskonto määrittää koko uskonelämää perustuu pitkälti kapeaan länsimaiseen, erityisesti protestanttiseen, näkökulmaan uskonnosta. Eletyn uskonnon tutkimus pyrkii pääsemään pois tästä kapeasta oletuksesta ja sen sijaan näkemään yksilön uskonnollisen elämän monimuotoisuuden. Yksilön uskonnollista narratiivia ei myöskään nähdä osana jonkin virallisen uskonnon suurempaa narratiivia vaan hyväksytään uskonnollisuuden muuttuvuus ja vaihtelevuus.<sup>37</sup> Käytäntöihin keskittymällä pyritään pääsemään pois myös kapean dualistisesta ajattelusta, jossa kategoriat, kuten pyhä ja profaani sekä yliluonnollinen ja luonnollinen erotellaan toisistaan. Sen sijaan uskonnolliset entiteetit nähdään erottamattomana, luonnollisena, osana jokapäiväistä elämää.<sup>38</sup> Käytäntöön keskittyvän näkökulman avulla on mahdollista päästä yli virallisen uskonnon määrittelemistä

<sup>34</sup> McGuire 2008, 4; Neitz 2011, 47; Utrianen 2018, 3.

<sup>35</sup> McGuire 2008, 12–13.

<sup>36</sup> McGuire 2008, 15–16; Kupari 2016, 19.

<sup>37</sup> McGuire 2008, 11–12.

<sup>38</sup> Kupari 2016, 12.

kategorioiden kohti prosessissa tapahtuvaa uskonnollisuutta, jossa korostuu improvisaation ja rutiinien välillä tasapainoilu. Käytäntöihin keskittyminen tuo esiin myös käytänteiden performatiivisen ulottuvuuden määrittelemällä uskonnolliset toiminnot itseä ja maailmaa tuottaviksi toiminnoiksi.<sup>39</sup>

Käsitteellisenä työkaluna eletyn uskonnon tutkimuksessa käytetään usein toimijuuden ja ruumiillisuuden käsitteitä. Niiden kautta uskonto nähdään ruumiillistuneina käytänteinä, joiden avulla uskonto tulee yksilölle todelliseksi ja joiden kautta uskonto "valuu" myös osaksi muuta arkielämää.<sup>40</sup> Toimijuus on ollut keskeinen teema yhteiskuntatieteissä, kuten sosiologiassa ja antropologiassa, niiden alkuajoista lähtien. Uskontotieteessä toimijuuden käsitettä on käytetty erityisesti sukupuolisensitiivisessä, pääosin naisten uskonnollisuuteen keskittyvässä, tutkimuksessa. Toimijuuden tarkastelussa lähtökohtana ovat ihmisen henkilökohtaiset arvot ja hänen asioilleen antamansa merkitykset, joiden kautta yksilön toimintaa tehdään ymmärrettäväksi.<sup>41</sup> Toimijuus määritellään yleensä ominaisuudeksi autonomiselle ja rationaaliselle yksilölle, joka toimii parhaiden intressiensä mukaisesti. Määritelmä ei kuitenkaan Helena Kuparin mukaan ota riittävästi huomioon kulttuurin vaikutusta yksilön intentioihin, motiiveihin ja uskomuksiin. Tähän ongelmaan vastaa käytäntöteoria, joka tarkastelee yksilöä sosiaalisesti ja kulttuurisesti määrittyneenä. Käytäntöteoria antaa käytännöille keskeisen roolin sosiaalisen maailman muodostumisessa ja toiminnassa. Teorian mukaan ihminen rakentuu sosiaalisesti olennoksi harjoittamiensa käytäntöjen kautta ja toisaalta käytännöt rakentavat myös yksilöä ympäröivää sosiaalista maailmaa. Käytäntöjen kautta yksilöt sisällyttävät toimintaansa kulttuurisia symboleja ja merkityksiä ja toisaalta myös uudelleentuottavat näitä symboleja ja merkityksiä maailmaan.<sup>42</sup> Oman itsensä ja ympäristönsä rakennusprosessissa olennainen merkitys on myös vallalla. Valtasuhteet vaikuttavat siihen, mitkä mahdollisuudet subjektilla on toimia ja subjekti rakentuu suhteessa näihin valtoihin ja niiden tuotteena. Valtaa ei tässä kontekstissa tule kuitenkaan ymmärtää ainoastaan rajoittavana vaan myös mahdollistavana. Samaan aikaan, kun erilaiset valtasuhteet rajaavat toimijuuden tiettyihin yhteisöihin, se mahdollistaa toimijuuden syntymisen.<sup>43</sup>

Uskonnon piirissä toimivaa agenttia (toimijuuden omaavaa yksilöä) on pidetty

<sup>39</sup> Neitz 2011, 47–48; Kupari 2016, 19.

<sup>40</sup> McGuire 2008, 13.

<sup>41</sup> Kupari & Tuomaala 2015, 161.

<sup>42</sup> Kupari 2016, 10, 25.

<sup>43</sup> Pulkkinen, T. 1998, 219; Ammerman 2013, 56–57.

tutkimuksessa ajoittain ongelmallisena, koska uskonto on nähty liberaalin, rationaalisen, modernin vastakohtana. Esimerkiksi feministisessä tutkimuksessa uskonto on usein nähty naisia alistavana, jolloin uskonnollisten naisten toimijuus on näyttäytynyt mahdottomana. Hitaasti tutkimus on kuitenkin muuttunut ja myös uskonnon sisällä elävät naiset on alettu nähdä toimijoina. Omassa tutkimuksessaan liittyen suomalaisten Karjalasta evakuoitujen ortodoksi naisten elettyyn uskonnollisuuteen Kupari määrittelee toimijuuden seuraten Lois McNayn tulkintaa<sup>44</sup> Pierre Bourdieun habituksesta eli yksilön sosiaalisen aseman ja elämänhistorian kautta tuotetusta olemuksesta. Kupari korostaa tulkinnassaan habituksen väliaikaisuutta. Habitus ei muodostu ainoastaan jo tapahtuneen ja koetun historian kautta vaan jatkuvassa vuorovaikutuksessa muuttuvien tilanteiden kanssa, joissa yksilö toimii historiansa ohjaamana. Tähän vuorovaikutukseen McNay ja häntä seuraten Kupari sijoittaa toimijuuden. Kupari näkee toimijuuden kaiken, myös osin tiedostamattoman, rutiininomaisen, toiminnan perustana.<sup>45</sup> Seuraan tässä tutkielmassa Kuparin käsitystä toimijuudesta jatkuvasti muuttuvana ja luovana voimana sekä olennaisena tekijänä eletyn uskonnon rakentumisessa.

Myös eletyn uskonnon ruumiillisuudesta puhuessaan Kupari nojaa Bourdieuhun. Bourdieun teoriaan habituksesta eli subjektin muodostumisesta kuuluu olennaisena osana ruumiillisuus. Habitus on jotain, jota ei ole opittu tahdonalaisesti, vaan ruumiin tasolla olemalla osa ympäristöä. Habitus on ruumiillistunutta historiaa ja toisaalta jatkuvassa muutoksessa uusien kokemusten myötä.<sup>46</sup> Myös McGuire korostaa ruumiillisuutta olennaisena osana ihmisenä oloa. McGuiren mukaan keho ja ihmisen ruumiillisuus on kuitenkin jäänyt esimerkiksi uskontososiologian piirissä pitkään varjoon. Historiassa vallalla ollut perinne erottaa mieli ja ruumis toisistaan on johtanut siihen, että mieli tai sielu on päätynyt sosiologien ja uskonnotutkijoiden työpöydälle ja ruumis biologian ja lääketieteen tutkittavaksi. McGuire pitää jakoa haitallisena. Hänen mukaansa mieltä ja ruumista tulisi kohdella yhtenä, tietyssä paikassa ja ajassa olemassa olevana ja siihen vaikuttavana, jatkuvassa muutoksessa olevana, entiteettinä. Ruumis on se, jonka kautta koemme ja olemme yhteydessä ympäröivään maailmaan ja joka määrittää sitä, kuka ajattelemme olevamme. McGuire erottaa toisistaan eletyn ruumiin kokemuksen ja havaitun ruumiin. Eletty ruumis kantaa mukanaan koko ihmisen olemisen historian. Vaikka jokainen ruumis on yksilöllinen ja ainutlaatuinen omine kokemuksineen, ruumiin kautta olemme yhteydessä maailmaan ja on se

---

<sup>44</sup> Kts. esim. McNay 2000.

<sup>45</sup> Kupari 2016, 25–28.

<sup>46</sup> Kupari 2016, 21.

näin ollen myös perustavanlaatuisesti sosiaalinen. Kokemukseen omasta ruumiista vaikuttavat ympäröivä kulttuuri, oppimamme roolit, ympäristön odotukset, kieli ja historia, josta emme välttämättä ole edes tietoisia. McGuire tarkastelee ruumista suhteessa kolmeen eri teemaan: ruumiin merkitys oman itsen kokemisen kannalta, ruumiin rooli sosiaalisten merkitysten tuottajana ja reflektelijana sekä ruumis valtasuhteiden tuottajana ja kohteena.<sup>47</sup> Tässä työssä keskityn tarkastelemaan kansanuskon käytänteitä kahdesta ensimmäisestä näkökulmasta.

Esimerkkinä ruumiin ja itsen kokemuksen merkityksestä uskonnon tutkimuksessa McGuire käyttää kipua ja sairautta sekä ruumiin sukupuolittuneisuutta. Kipu ja sairaus kertovat meille paljon ruumiimme mahdollisuuksista ja rajoituksista. Sairas tai esimerkiksi pysyvästi vammautunut ruumis myös vaikuttaa käsitykseen itsestämme. Kokemukset, joita kipu ja sairaus meille tuottavat eivät siis sijoitu joko ruumiiseen tai mieleen vaan kokonaisvaltaisesti itseen. Omaan ruumiilliseen kokemukseen vaikuttaa voimakkaasti myös ympäröivä sosiaalinen ja fyysinen ympäristö. Mikäli esimerkiksi jonkun kulttuurin sisällä toisinnetaan ajatusta sinisilmäisten ihmisten arvokkuudesta, kyseisessä kulttuurissa elävä sinisilmäinen huomattavalla todennäköisyydellä pitää itseään arvokkaana ruumiillisen ominaisuutensa takia. Samaan tapaan kulttuurin opettama näkemys naisista vaikuttaa kulttuurissa elävän naisen kokemukseen omasta ruumistaan ja sitä kautta itsestään. Mikäli naiset nähdään kulttuurissa negatiivisessa valossa, kulttuurissa elävä nainen ei kanna ainoastaan negatiivista ajatusta naisista vaan sisäistää sen osaksi omaa kokemustaan omasta ruumiistaan ja itsestään. Ruumis vaikuttaa siis merkittäväällä tavalla ymmärrykseemme omasta itsestämme kokonaisuutena ja McGuiren mukaan ottamalla lähtökohdaksi ruumiin ja mielen tiiviin yhteyden voimme ymmärtää paremmin uskonnon vaikutusta ruumiiseen itseensä ei vain ajatukseen ruumiista.<sup>48</sup>

Ruumis on myös tärkeä sosiaalisten ja kulttuuristen merkitysten tuottaja. Ruumiista tuotetulla symboliikalla ja henkilökohtaisella kehon kuvalla on olennainen merkitys liittyen yksilön käsityksiin itsestä ja suhteesta suurempaan aineelliseen ja sosiaaliseen ympäristöön. Ruumiin kuvien runsas näkyvyys mediassa, musiikissa, kirjallisuudessa sekä urheilun ja taiteen maailmoissa osoittaa, että kehon symboliikalla ja henkilökohtaisella kehonkuvalla on keskeinen merkitys modernin sosiaalisen rakenteen, kulttuurin ja ihmisen ymmärtämisessä. Antropologit ovat pitäneet ihmiskehoa, sen osia ja tuotteita, kuten kyyneleitä, maitoa tai verta kognitiivisena karttana, joka edustaa tärkeitä sosiaalisia suhteita ja jossa ruumis voidaan

<sup>47</sup> McGuire 1990, 285. Kts. myös Utriainen 2000.

<sup>48</sup> McGuire 1990, 286–288.

nähdä "luonnollisena symbolina". Vartaloon liittyvät huolet ovat usein myös metaforia sosiaalisista huolenaiheista, kuten rajojen määrittelystä.<sup>49</sup>

Sosialisaation myötä yksilön ruumis on myös sosiaalisesti informoitu. Sen lisäksi, että ruumis voi haistaa ja koskettaa, se tunnistaa myös kauneuden, moraalin, huumorin, pyhän tunteen, vastuuntunnon ja niin edelleen. Esimerkiksi haistaessaan hikeä sosiaalisesti informoitu ruumis tuottaa vastenmielisyyden tunteen, samoin kuin palovamma tuntuu sekä ruumiillisesti että kulttuurisesti muotoiltuna kipuna. Sosiaalisesti rakentunut ruumiin symboliikka on altis muutoksille. Uskonnolla on historiallisesti ollut merkittävä rooli tällaisessa symbolisessa vallassa. Vaikka ruumiin merkityksiä ei enää sanele yksi valtakirkko, uskonnolla on edelleen vaikutusta uudenlaisten sosiaalisesti rakentuneiden ruumiiden muotoilussa. Liikkeet kuten New Age, abortin vastainen liike, kreationismi ja vihreä liike vaikuttavat käsitykseemme ruumiista ja sen kantamasta symboliikasta.<sup>50</sup>

Tässä tutkielmassa eletyn uskonnon teoria toimii analyysin viitekehyksenä suunnaten katseen yksilön uskontoon subjektiivisena ja kokonaisvaltaisena kokemuksena, joka rakentuu arjen käytännöissä. Näitä käytäntöjä tarkastelen toimijuuden ja ruumiillisuuden käsitteiden valossa, jolloin parrasvaloihin nousee yksilö, joka omalla toiminnallaan tuottaa uskontoaan suhteessa ympäröivään maailmaan valmiina annettujen määritelmien sijaan. Ruumiillisuuden käsitteen avulla kiinnitän huomion uskonnon ruumiillistuneisiin käytäntöihin ja siihen, kuinka uskonto niiden kautta tulee harjoittajalleen todelliseksi, kiinnittyy osaksi kaikkea elämää ja muokkaa yksilön käsitystä itsestään ja toisaalta siihen, mitä sosiaalisia merkityksiä ruumiin kautta tuotetaan. Näiden teoreettisten käsitteiden avulla pyrin luomaan mahdollisimman kattavan kuvan haastateltujen uskonnollisista käytänteistä.

## **2.2. Muinaisusko, kansanusko, nykykansanusko, uuspakanuus sekä uskonto**

Alkuperäiskansojen uskonnon ja nykypäivänä harjoitettavan siihen perustuvan uskonnon välinen suhde ei ole mutkaton. Jatkumoon voidaan suhtautua eri tavoin ja tätäkin tutkielmaa varten haastatelluilla oli selvästi toisistaan poikkeavia käsityksiä, siitä tulisiko heidän harjoittamaansa uskontoa kutsua esimerkiksi uuspakanuudeksi tai nykykansanuskoksi vai tulisiko sitä kohdella jatkumona samaan tapaan kuin esimerkiksi kristinuskoa.

Maailmanlaajuisesti alkuperäiskansojen uskonnoissa on monia yhteneväisiä piirteitä,

---

<sup>49</sup> McGuire 1990, 288–289.

<sup>50</sup> McGuire 1990, 290.

vaikkakin on harhaanjohtavaa yleistää eri ympäristöissä syntyneitä uskontoja samanlaisiksi. Monet näistä yhteisistä piirteistä on löydettävissä myös nykyään harjoitettavasta alkuperäisuskontoihin perustuvasta uskonnosta. Alkuperäiskansoille pyhän ja maallisen välinen kytkös on ollut voimakas: vaikka on ollut olemassa erityisiä pyhiä paikkoja, kaikki yksilön ja yhteisön elämässä on ollut uskonnollisesti merkittävää ja kaikessa on otettu huomioon henkivoimien vaikutus. Monia alkuperäisuskontoja yhdistää myös ajatus ihmisissä, eläimissä ja kasveissa vaikuttavasta voimasta sekä käsitys välittäjistä, esimerkiksi samaaneista, jotka välittävät viestejä Suurelle jumalalle. Usko ihmisen ja luonnon voimakkaaseen siteeseen on myös ollut alkuperäisuskunnoissa yleinen ja näyttäytynyt luonnon kunnioittamisena ja vaikuttanut ratkaisevasti uskonnon harjoittamiseen.<sup>51</sup> Kaikkia näitä piirteitä, yhteen Suureen jumalaan uskomista lukuun ottamatta, löytyy myös suomalaisesta alkuperäisuskonnosta eli muinaisuskosta ja sitä kautta kristinuskoon yhdistyneenä ne ovat hiipineet myös osaksi suomalaista kansanuskoa.

Kuten sanottua, kukaan haastateltavista ei kysyttäessä käyttänyt sanaa kansanusko kuvailemaan omaa uskonnollisuuttaan. En kokenut tätä ongelmalliseksi, sillä en ole ensisijaisesti kiinnostunut vertailemaan mitä elementtejä vanhasta kansauskosta nykypäivän harjoittajan elämässä näkyy. Tutkielman fokus lepää sen sijaan käytännön harjoittamisessa, tehtiin sitä minkä termin alla tahansa. Kaikkien haastateltavien uskonnollinen repertuaari kuitenkin kumpuaa nimenomaan vanhasta suomalaisesta uskonnollisesta perinteestä. Lisäksi vaikka haastateltavat käyttivät monipuolisesti erilaisia termejä kuvaillessaan omaa uskonnollisuuttaan, kaikki vastasivat haastattelupyyntöön, jossa mainittiin nimenomaan suomalainen kansanusko, joten lienee turvallista olettaa, että kaikki kokivat sen terminä jossain määrin kuvaavan omaa uskonnollisuuttaan tai osaa uskonnollisuudestaan. Seuraavaksi käyn läpi termejä muinaisusko, kansanusko sekä nykykansanusko, erityisesti kansanusko termiin liittyvien ongelmien näkökulmasta. Lopuksi tarkastelen termin uuspakanuus suhdetta tähän tutkielmaan ja selvennän lyhyesti myös uskonnon määrittymistä tämän tutkielman kontekstissa.

Termi kansausko viittaa yleisesti "toisinajatteluun", niihin toimintatapoihin ja uskomuksiin, jotka elävät valtakulttuurin, Suomen tapauksessa kristinuskon ja nykyään tieteen ja koululaitoksen, ohella. Kansanuskon käsitettä voidaan tarkastella joko sen laveassa tai suppeassa merkityksessä. Lavean määritelmän mukaan suomalaiseen kansanuskoon

---

<sup>51</sup> Partridge 2006, 268–267.

kuuluu sekä ennen lähetystyötä vallinnut suomalainen muinaisusko eli esikristillinen maailmankuva sekä muinaisuskon ja kristinuskon sekoittumisen myötä syntynyt kansanusko. Suppea määritelmä viittaa vain jälkimmäiseen. Tässä työssä toimin kansanuskon lavean määritelmän kehyksessä. Muinaisuskosta puhuttaessa kyse on aina voimakkaasti tulkinnallisesta rekonstruktioista, sillä kirjallisia lähteitä suomalaisesta muinaisuskosta ei ole säilynyt. Kalliomaalaukset ja suullisesti välittynyt kalevalainen runous ovat, pohjoisten kansojen<sup>52</sup> parista kerätyn vertailumateriaalin lisäksi, toimineet rekonstruktion avaimina.<sup>53</sup>

Sen sijaan kansanuskosta, suppeammassa merkityksessään, on löydettävissä kirjallisia lähteitä ja näin ollen kansanuskkoa koskevaa tietoa ja tulkintoja voidaan pitää luotettavampina, vaikkakin oletuksia on menneisyyden tutkimuksessa aina tehtävä. Muodostettaessa kokonaiskuvaa kansanuskosta joudutaan usein yksinkertaistamaan ja virtaviivaistamaan käytössä olevaa materiaalia. On kuitenkin pidettävä mielessä, että kansanomaiselle ajattelulle on tyypillistä voimakas vaihtelevuus: käsitykset maailmasta ovat saattaneet vaihdella kylien ja jopa perhekuntien välillä ja jokaisella samaanilla on todennäköisesti ollut omanlaisensa käsitys parhaista keinoista järjestää maailmaa ja selvittää siinä. Vaikka yksityiskohdat ja laajemmatkin käsitykset saattavat vaihdella, kansanusko ja kansanomainen maailmankuva pyrkii aina yhtenäisyyteen ja loogiseen järjestykseen, vaikkei se vastaisikaan nykyajattelun logiikkaa sen sijaan, että kyseessä olisi joukko toisistaan irrallisia, kummallisia, yksityiskohtia.<sup>54</sup>

Kansanusko ei kuitenkaan ole terminä yksiselitteinen. Usein termillä viitataan Euroopan kristillisen maalaisväestön perinteeseen, mutta se voi määrittyä tutkimuksessa ja arkikielessä myös monin eri tavoin ja viitata erinäisiin ilmiöihin. Kansanusko on myös kahden kontekstissaan epätarkan sanan yhdistelmä. Etenkin englanninkielisessä tutkimuskirjallisuudessa termi kansanusko (folk religion) on korvattu usein termillä vernakulaari uskonto (vernacular religion), jonka avulla päästään irti epämääräisestä, laajasta ja toisaalta rajoittavasta kansan käsitteestä. Vernakulaarinen uskonto viittaa erityisesti uskonnon elettyyn, toiminnalliseen puoleen. Se kuvaa kansanuskkoa puhutun kielen kaltaisena, paikallisesti ja yhteisöllisesti rakentuvana, kerroksellisenä uskomusten joukkona, joka liittyy ensisijaisesti ihmisten arkipäiväiseen uskonnollisuuteen.<sup>55</sup> Toinen kansanuskon osa usko näyttäytyy myös ongelmallisena. Ennen kristinuskoa ja sen jälkeistä tieteellisen

<sup>52</sup> Euraasiassa eläneet suomensukuiset ja samanlaisissa oloissa eläneet kansat.

<sup>53</sup> Koskinen 1986, 2; Pulkkinen, R. 2014, 13, 15.

<sup>54</sup> Pulkkinen, R. 2014, 15–16.

<sup>55</sup> Siikala 2012, 76–77; Enges&Koski 2015, 15–16.



maailmankuvan nousua uskon ja tiedon käsitteitä ei määritelty samalla tavalla kuin nykyään. Etenkin esikristillisessä maailmankuvassa haltioihin ei uskottu vaan niiden tiedettiin hallitsevan metsää ja vaikuttavan saaliin saantiin samoin kuin samaanin tiedettiin kykenevän parantamaan tauteja. Olennaista onkin, että tarkasteltaessa kansauskoa ja kulttuuria siitä ei ole erotettavissa erillistä elämänaluetta, johon kuuluisivat tuonpuoleiset toimijat ja voimat vaan ne olivat kiinteästi osa kaikkea elämää. Tämä johtui osaltaan kyseisten ilmiöiden kokemuseräisyydestä: loitsut tehosivat ja haltijoiden toiminta koettiin käytännössä. Kristinuskon tuotua kansanuskon rinnalle nimenomaan uskomiseen perustuvan ideologian, myös kansanomaisen maailmankuva muuttui vähitellen uskonvaraiseksi, vaikkakin säilyi pitkään tiedollisena.<sup>56</sup> Käytettäessä termiä kansanusko on myös huomattava, että uskonnon jakaminen kansanuskoon tai vernakulaariin uskontoon ja siitä erotettavaan "viralliseen" uskontoon on tutkijan tekemä käsite-erottelu. Uskonnon harjoittajalle tällainen jako harvoin on relevantti tai mielekäs. Käytän tässä työssä termiä kansanusko, sen kaikkien ongelmista huolimatta, koska olen kiinnostunut nimenomaan suomalaista perinnettä edelleen harjoittavien eletystä uskonnosta ja koen kansanuskon terminä korostavan tätä näkökulmaa vernakulaaria uskontoa paremmin.

Kansanusko sijoitetaan käsitteenä tavallisesti menneeseen ja, kuten sanottua, menneeseen on keskittynyt myös kansanuskontutkimus. 1960-luvulta lähtien on kuitenkin kiinnitetty huomiota myös nykypäivässä ilmeneviin kansanuskon piirteisiin. Kiinnostuksen kohteena ovat olleet usein hyvää onnea houkuttelevien maagisten käytänteiden näkyminen osana erilaisten ammattikuntien edustajien, kuten urheilijoiden, kalastajien ja näyttelijöiden, elämää. Kyseisten kaltaisten ilmiöiden näkeminen jatkumona vanhalle kansanuskolle ei ole tutkimuksessa ongelmallista ja niitä, kuten muitakin modernista kulttuurista löytyviä kansanomaisia tapoja, on tutkimuksessa pidetty perustavanlaatuisesti erilaisina kuin mennyttä kansauskoa ja niinpä niitä on alettu kutsumaan nykykansanuskon ilmentymiksi. Jo aiemmin mainitut kansa sanaan liittyvät ongelmat nousevat erityisen ongelmallisiksi tarkastellessa nykykansauskoa. Kansalla viitataan yhtenäiseen, samoja perinteitä jakavaan, joukkoon, jollaista nykykansanuskon piiristä on vaikea löytää. Lisäksi kansalla on usein tutkimuksessa viitattu, joskin uudempi tutkimus pyrkii kyseisiä asenteita välttämään, selkeästi menneeseen, kehittymättömään kansanosaan, erotuksena sivistyneestä eliitistä.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Siikala 2012, 77; Pulkkinen, R. 2014, 17.

<sup>57</sup> Enges&Koski 2015, 16–19.

Kansa sanan sopimattomuus nykykansanuskontutkimukseen kertoo osaltaan siitä muutoksesta, joka uskonnon kentässä on tapahtunut. On entistä yleisempää, että yksilö poimii eri taustoista ja kulttuureista tulevista uskonnoista, filosofioista ja perinteistä omaa henkisyytään palvelevien käytänteiden ja uskomusten joukon sen sijaan, että olisi osa yhtenäistä, monen ihmisen jakamaa, uskomusjärjestelmää. Toki järjestäytyneiden uskontojenkin edustajat saattavat muodostaa uskomuksiltaan hyvinkin laajan ja kirjavan joukon, mutta yleensä joukolle, kuten katolilaisille, voidaan nimetä monia yhteneviä piirteitä. Niin sanotun uskontojen noutopöydän syntymistä ovat luonnollisesti vauhdittaneet muun muassa globalisaatio ja sen myötä nykyaikainen tiedonvälitys ja helpompi liikkuvuus sekä auktoriteettiuskon väheneminen ja kaupallisuuden lisääntyminen. Myös voimakas individualistisen ajattelun nousu on vaikuttanut henkisen identiteetin pirstaloitumiseen.<sup>58</sup>

Pasi Engesin ja Kaarina Kosken mukaan suurin ero kansanuskon ja nykykansauskon välillä onkin muutos yhteisöllisyydessä, erityisesti sen ajallisessa ja paikallisessa ilmenemisessä. Siinä missä kansanusko on ollut jotakin, joka jaetaan ajallisesti ja paikallisesti rajatun yhteisön kesken, nykykansauskolle tyypillistä on ajan ja paikan rajoittamattomuus. Toki vanhakantaisen kansanuskon yhteisöjen sisällä on saattanut olla suuriakin näkemyseroja, mutta tietämisen tasolla samat uskomukset ja perinne on ollut syntymästä asti opittua ja jaettua toisin kuin nykykansanuskossa, jossa yksilö usein etsii itse tietoa eri tiedostusvälineistä ja sosiaalisesta mediasta ilman fyysistä tai ajallista yhteyttä.<sup>59</sup>

Vaikka eroja kansanuskon ja nykykansanuskon välillä on selvästi löydettävissä, löytyy myös selkeitä yhtäläisyyksiä. Kansanuskosta ammennettavat ainekset saattavat muokkaantua modernin maailman mukana, mutta vanha mentaliteetti säilyy taustalla. Esimerkiksi kokemukset vainajien ja kummitusten kohtaamisesta ovat muuttuneet hyvin vähän ajan saatossa. Samoin ihmishaltioihin ja sieluun liittyvät käsitykset voidaan nähdä jatkumona, jossa muoto muuttuu, mutta uskomus säilyy hyvin samankaltaisena. Myös ekologisen elämäntavan suosion nousu on motivoinut palaamaan vanhaan muinais- ja kansanuskoon etsimään oppeja kestävämmästä elämäntavasta. Vaikka yksittäiset uskomukset ja maailmankuvaan liittyvä tiedollinen puoli ovat väistyneet ja niin sanottu kansanuskon mentaalinen kartta muokkaantuu, merkitykset ja käyttötarkoitus muuttuvat, on kansanuskon vaikutus siis edelleen selvästi nähtävissä. Usein kansauskon ajattelu kantautuu meille myös mielikuvien kautta, jotka vaikuttavat elämäämme ja tapaamme katsoa ja järjestää maailmaa,

<sup>58</sup> Enges&Koski 2015, 26–27.

<sup>59</sup> Enges&Koski 2015, 28–29.

esimerkiksi Suomen Lappi kantaa myyttisiä merkityksiä, metsällä on suomalaisille erityinen, mystinen, merkitys, saunaan liittyy paljon vanhakantaisia tapoja ja merkityksiä, lista jatkuu loputtomiin.<sup>60</sup>

Koen uuspakanuuden terminä tämän tutkielman kontekstissa ongelmalliseksi, mihin palaan myöhemmin, mutta sitä ei käy kieltäminen, että uuspakanuuden käsitteen alla tutkittavista uskonnoista löytyy mittava joukko samanlaisia piirteitä kuin haastattelemini harjoittamista uskonnoista. Lassander tarkastelee uskonnon ja arvojen suhdetta yhteiskunnallisten arvojen muutoksen ja sen myötä tapahtuneen yksilöiden maailmankatsomuksen muutoksen kehyksessä. Lassander argumentoi sen puolesta, että globalisaation myötä perinteinen uskonto ei tarjoa enää pohjaa arvoille vaan yksilöiden arvot muodostavat entistä heterogeenisemmän joukon. Tätä arvojen ja maailmankuvien muutosta kuvatessaan hän käyttää esimerkkinä nykypäivän pakanuutta.<sup>61</sup> Lassander nostaa esiin kuitenkin muutamia haastattelemiensa pakanoiden joukossa esiintyneitä jaettuja arvoja: yksilöllinen vapaus ja sen takaaminen muille, yhteisön merkitys ajatusten vaihtamisen ja tuen näkökulmasta sekä elämänilo, itseilmaisu ja itsensä kehittäminen.<sup>62</sup> Myös Harvey on tutkimuksessaan, jossa hän on pyrkinyt antamaan äänen harjoittajille, tunnistanut pakanoita yhdistäviä piirteitä. Monet näistä piirteistä, kuten luonnon keskeisyys, kaiken elävän pyhänä pitäminen ja kunnioittaminen, ekologinen elämäntapa, keskittyminen tämänpuolisiin asioihin taivaspaikan tai valaistumisen tavoittelun sijaan, kiinnostus omia kansanperinteitä ja historiallisia juuria ja lähteitä kohtaan sekä niiden merkitys harjoittajan identiteetille, sopivat myös tätä tutkielmaa varten haastateltuihin.<sup>63</sup> Myös James Lewis ja Pizza Murphy toteavat monimuotoisuuden hyväksymisen, kaikkialla olevan jumalallisuuden ja kaiken elävän kunnioittamisen olevan piirteitä, jotka näkyvät pakanoiden toiminnassa ja elämäntavoissa, vaikkakin huomauttavat pakanuuden olevan vaikeaa määritellä ja pakanoiden muodostavan hyvin heterogeenisen joukon.<sup>64</sup>

Sjöblom huomauttaa, että Suomessa vanhat uskomukset ja perinne elivät kristinuskon rinnalla pitkään elinvoimaisina ja suullinen perinne siirtyi sukupolvelta toiselle vielä silloin, kun sitä alettiin kerätä. Suomalainen identiteetti ja kulttuuri onkin saanut merkittävästi vaikutteita kansanperinteestä ja Lönnrotin Kalevalasta. Sjöblom erottaa nykyisen Suomen

---

<sup>60</sup> Pulkkinen, R. 2014, 353–355; Enges&Koski 2015, 29.

<sup>61</sup> Lassander 2014.

<sup>62</sup> Lassander 2014, 122–127.

<sup>63</sup> Harvey 1997, vii, 126, 177–179.

<sup>64</sup> Lewis & Murphy 2009, 3.

pakanakentässä neljä toimijaa: esoteerinen pakanuus, johon Sjöblom katsoo kuuluvan viime vuosisadalla alkaneen kansallisromanttisen Kalevalaan ja suomalaisiin henkisiin juuriin pohjatuvan liikkeen sekä nationalistiset poliittisesti äärioikeistolaiset liikkeet, jotka ottavat vaikutteita esikristillisestä mytologiasta<sup>65</sup>, uuspakanuus, johon kuuluvat uussamanismi, wicca, druidismi ja hetenismi, 1990-luvulla muodostuneet ryhmät, jotka pyrkivät rekonstruoimaan ja elämään vanhojen suomalaisten uskomusten ja perinteiden mukaisesti sekä muut, joihin Sjöblom laskee kuuluvaksi yksittäiset muihin ryhmiin sopimattomat harjoittajat ja esimerkiksi satanistit.<sup>66</sup> Sjöblomin jakoa tarkastellessa on otettava huomioon, että se on tehty lähes 20 vuotta sitten, suomalainen pakanakenttä on sen jälkeen merkittävästi kasvanut ja monipuolistunut. Tämän tutkielman haastateltavat sopivat Sjöblomin jaossa kuitenkin löyhästi kategoriaan kolme, sillä erotuksella, että kyse ei ole rekonstruoinnista vaan todellisesta, elävästä uskonnosta.

Myös Lassander nostaa artikkelissaan *Pakanuus nykypäivän Suomessa* pakanuuden yhteiseksi nimittäjäksi suhteen luontoon, joka voi näkyä niin kestävämpään elämäntapaan pyrkimisenä kuin luonnonhenkien palvontana, ajatuksena kaiken yhteydestä ja myös yksilön kasvun tiukasta kietoutumisesta osaksi ympäröivää maailmaa sekä oman kokemuksen merkityksen ja itsensä kehittämisen ylhäältä annetun opin sijaan. Erityisesti Suomen kontekstissa Lassander korostaa luonnon merkitystä, jota hän perustelee suomalaisella esikristillisellä maailmankäsityksellä. Lassander kartoittaa myös lyhyesti Suomen tämänhetkistä, Sjöblomin näkemykseen verrattuna tuoreempaa, pakanakenttää ja nostaa esiin ryhmät, jotka aktiivisesti luovat verkostoja, ajavat merkittäviksi katsomiaan asioita, kuten vanhojen pyhien luonnonpaikkojen suojelemista ja järjestävät vuotuisia tapahtumia ja joiden kautta tämänkin tutkielman haastateltavat on hankittu: 1990-luvun lopulla perustetut Pakanaverkko ry ja Lehto ry, 2007 perustettu Taivaannaula ry sekä Karhun kansa. Lisäksi Lassander nostaa esiin Suomen vapaan wicca -yhdyskunnan, joka haki uskonnollisen yhdyskunnan asemaa, mutta hakemus hylättiin 2003. Myös Lassander, Sjöblomin tavoin, erottaa suomalaisesta pakanakentästä, toimijat, jotka hakevat pakanuudesta oikeutusta tietyn kansanryhmän korottamiselle muiden yläpuolelle, mutta toteaa näiden ryhmien motiivien olevan pakanuudelle vieraita.<sup>67</sup>

Vaikka uuspakanuudesta on löydettävissä monia yhteneviä piirteitä tämän tutkielman

<sup>65</sup> Sjöblom toteaa kuitenkin, että monet näiden liikkeiden edustajat eivät identifioitu pakanoiksi vaan päinvastoin hylkäävät pakanuuden käsitteenä.

<sup>66</sup> Sjöblom 2000, 227–237.

<sup>67</sup> Lassander 2017, 205–210.

aineiston kanssa, koen uuspakana käsitteen alle sijoittumisen ongelmalliseksi ennen kaikkea sanan uusi vuoksi. Uskonnot muuttuvat ja kehittyvät enkä koe perustelluksi käyttää haastattemieni uskonnosta sanaa uusi, joka viittaisi nyt keksittyyn tai syntyneeseen uskontoon. On totta, että haastatteluissa kuvailtu uskonnon harjoittaminen ja perinne on historiassa katkennut, mutta vaikutteet kumpuavat historiasta, minkä takia näen liitteen uusi harhaanjohtavana. Käsite, joka mielestäni palvelee tätä tutkielmaa parhaiten, on nykypakanuus, joka voidaan nähdä vaihtoehtoisena käännöksenä termille contemporary paganism ja jota muun muassa Arola on käyttänyt omassa pro gradu -tutkielmassaan. Tosin Arola käyttää käsitettä rinnakkain uuspakanuuden kanssa eikä tee niiden välille eroa.<sup>68</sup> Toisen jalkani asemoin siis nykypakanuuden tutkimukseen ja toisen, paremman termin puutteessa, nykykansanuskon tutkimuksen pariin.

Uskonto käsitteenä on viime aikoina notkistunut tutkijoiden käytössä. Esimerkiksi diskursiivisessa uskonnontutkimuksessa uskontoa lähestytään niin sanotusti tyhjänä käsitteenä, joka saa merkityksensä vasta historiallisesti, sosiaalisesti ja kulttuurisesti konstruotuna. Uskonnolla ei siis nähdä olevan mitään välttämätöntä piirrettä vaan se määrittyy luovasti erilaisissa konteksteissa.<sup>69</sup> Tässä tutkielmassa lähdin liikkeelle vastaavasti avoimella uskonnon määrittelyllä ja viittaaan termillä kaikkeen toimintaan, jonka haastateltavat kokivat itselleen uskonnolliseksi, henkiseksi, spirituaaliseksi, tai pyhäksi sekä toimintaan, jonka motiivin tulkitsin, omasta tutkijan viitekehyksestäni käsin, ensisijaisesti liittyvän uskonnolliseen ajatteluun. Haastatteluissa uskonto määrittyikin monella tavalla ja moni korosti myös sen sopimattomuutta omaan ajatteluun. Monille sana tuntui kokonaan vieraalta ja mieluummin puhuttiin henkisyydestä tai elämäntavasta tai käytännöt nähtiin niin selkeästi kiinteänä osana elämää, ettei niitä ollut tarpeen erotella erillisen käsitteen tai elämäntilanteen alle. Käytännöt, joista haastattelujen aikana puhuimme, koettiin niin luonnollisina ja usein järjellä perusteltuina, etteivät ne sopineet haastateltujen näkökulmasta termin uskonto alle.

Se on jotenkin niin luonnollista tavallaan, että sitä ei sitten ehkä sillä tavalla aattele niinkun uskonnollisena.<sup>70</sup>

Ajatus on tyyppillinen myös vanhalle kansanuskolle, jossa uskomista ja tietämistä tai tämän- ja tuonpuoleisia toimijoita ei eroteta toisistaan vaan kaikki nähdään yhtä kiinteänä osana elämää. Toisaalta yksi haastateltavista käytti termiä uskonto leikitellen sen monitulkintaisuudella.

---

<sup>68</sup> Arola 2010.

<sup>69</sup> Taira 2006, 85–86 & 2013, 26; Kts. myös esim. Hjelm 2016.

<sup>70</sup> Aino, 7.

Mä tykkään siitä, et sil (sanalla uskonto) on se tietty tavallaan niinkun kimppu merkityksiä, mitä siihen sit kuuluu. Must on aika hauska esimerkiksi sanoo, että no olenhan minä nyt oikeestaan aika uskonnollinen tyyppi, koska sit ihmiset ajattelee heti et mitä käytkö sinä joka sunnuntai kirkossa.<sup>71</sup>

Myös eletyn uskonnon teoriaan kuuluu ajatus uskonto käsitteen rikkomisesta ja uudelleenmäärittelystä kohti suuntaa, jossa yksilön uskontoa ei määritellä ennalta ulkoapäin annettujen termien ja määritelmien perusteella.<sup>72</sup>

### 3. Kansanuskon kerrostumat

Johtuen elettyyn uskontoon keskittyvästä näkökulmasta, ja osin kansanuskon luonteesta hyvin vaihtelevana, olen rakentanut tutkielman taustoituksen vasta haastattelujen jälkeen sieltä nousseita teemoja ja elementtejä silmällä pitäen. Kappaleessa 3.1. luon lyhyen katsauksen suomalaiseen muinais- ja kansanuskoon historiallisesta näkökulmasta ja kappaleessa 3.2. tarkennan analyysin kannalta relevantteja aiheita sekä niihin vaikuttavia maailmankuvallisia seikkoja. Taustoitus keskittyy siis pääosin haastattelujen aikana esiin nousseisiin aiheisiin sekä niitä selittäviin näkemyksiin. Suomalaiseen kansanuskoon liittyy valtavasti myös muuta aineistoa, mutta sitä ei ole tässä mielekästä käydä läpi.

#### 3.1. Muutoksesta

Suomalaista muinais- ja kansanuskkoa, kuten mitä tahansa uskomusjärjestelmää, määrittää osaltaan ympäröivät luonnonolot ja vallitseva elinkeinorakenne. Maailmankuva, ajattelutavat ja käytännöt muotoutuvat elinympäristön mukaan, esimerkiksi naapurikateudelle ja siihen liittyvälle magialle ei luonnollisestikaan ollut tarvetta ennen kuin oli olemassa naapuri, jota kadehtia. Siirtymät tapahtuvat hitaasti ja kerroksittain ja erilaiset elinkeinot ja niihin liittyvät uskomukset ovat aina eläneet rinta rinnan. Näin ollen jälkikäteen piirretyt rajaviivat ovat enemmän tai vähemmän keinotekoisia.<sup>73</sup> Selkeyden vuoksi joitain rajaviivoja ja ajoitusta on kuitenkin tarpeen tehdä. Suomalaiset perinnekaudet voidaan karkeasti jakaa pohjoisen pyyntikulttuuriin, viljelevään eräkulttuuriin, kaskikulttuuriin, keskiajan talonpoikauskulttuuriin sekä agraariseen kyläkulttuuriin. Pyynti-, erä-, kaski-, talonpoikaus- ja esikristillinen agraarikulttuuri edustavat suomalaista muinaisuskkoa ja kristinuskon tulon myötä myöhemmässä agraarikulttuurin vaiheessa alkoi muodostua suomalainen kansanusko. Kaikkiin kulttuurikausiin liittyvät omat tapansa, uskomuksensa ja käytänteensä. Huomioon on otettava kausien limittyneisyyden lisäksi runsas paikallinen vaihtelevuus,

<sup>71</sup> Talvikki, I.

<sup>72</sup> Kts. esim. McGuire 2008.

<sup>73</sup> Pentikäinen 1999, 244–245; Pulkkinen, R. 2014, 20–21, 263.

etenkin idän ja lännen kulttuurien ja uskomusten välillä on ollut huomattavia eroja.<sup>74</sup>

Suomen varhaisin kulttuurimuoto on perustunut keräilyyn, kalastukseen ja hylkeen-, peuran- ja karhunpyyntiin. Pääosin pyyntiyhteisöt liikkuvat aktiivisesti keräiltävän ja pyydetävän perässä, mutta todennäköisesti syksyisin yhteisöt kerääntyivät niin sanottuihin talvikyliin, joista perhekunnat kevään tultua siirtyivät omille pyyntipaikoilleen. Pyyntikulttuurille ominaista oli, ettei maata omistettu eikä ympäristöä muokattu omiin tarpeisiin. Maalla tai siihen liittyvällä muulla omaisuudella ei siis myöskään ollut statusarvoa tai -symboleita eikä yhteisöissä siihen liittyvää eriarvoisuutta. Sen sijaan saaliinjako- ja vieraanvaraisuusnormeja oli runsaasti, sillä ne takasivat ekologisen turvallisuuden. Pyyntipaikkoja vahvistivat kulttipaikat, kuten seidat, jossa ihminen kohtasi pyyntiympäristön haltian sekä pyhät kalliot piirroksineen. Kaikilla luonnonpaikoilla ja eläinlajeilla uskottiin olevan oma haltiansa, jonka suopeudesta saaliin saanti riippui. Pyhät paikat ovat lujittaneet yhteisiä pyyntinormeja, minkä lisäksi on löydetty merkkejä varhaisesta totemismista, jossa totemistinen, symbolinen, esi-isä luo sosiaalista yhteyttä sakraalisten siteiden avulla eri sukujen välille. Tavallisesti esi-isä oli jokin eläin, josta tiettyjen sukujen katsottiin polveutuvan. Koska elinkeino riippui luonnon uusiutumisesta ja toisaalta pysyvyydestä, uskonnollisia perusrakenteita olivat muun muassa palauttamisriitit, kuten rituaalinen karhunmetsästys ja saalisriitit. Sieluun liittyvissä uskomuksissa korostui kuolemattomuus ja uudelleen syntyminen. Metsästäjä-keräilijöiden kulttuuriin kuului myös samanismi. Toisaalta samaani sielunmatkaajan muodossa ja toisaalta samanistiseksi voidaan kuvata koko monikerroksista maailmankuvaa, jonka taivaallisissa kerroksissa asuivat luojaheerokset ja korkeammat olennot ja jossa alkusynnyt tapahtuivat, maanpinnan alapuolelle taas sijoittui käänteinen maailma, jonka eri kerroksissa asustivat vainajien sielut ja kuolleiden eläinten haltiat. Samaanin oli mahdollista matkata näiden kerrosten läpi saadakseen tietoa ja kuljettamaan sieluja.<sup>75</sup>

Pyyntikulttuurin hiipumisesta ja paikalleen asettumisesta kertovat muun muassa suuret kivirauniot eli hiidenkiukaat, jotka ovat toimineet todennäköisesti sukuhautoina. Viljeleminen elinkeinona alkoi kuitenkin vakiintua Suomessa vasta 1300-500eaa. Siirtyminen viljelevään eräkulttuuriin, jossa elinkeinon muodostivat kiinteä kylä ja siellä viljeleminen ja kaukopyynti, muutti ratkaisevasti elämänmuotoa ja siihen liittyviä uskomuksia.<sup>76</sup> Eräviljelijöiden ja

<sup>74</sup> Sarmela 1994, 17–19; Pulkkinen, R. 2014, 20–21.

<sup>75</sup> Sarmela 1994, 17, 20–21; Pulkkinen, R. 2014, 21. Totemismiin liittyen kts. myös Pentikäinen 1999, 249–250.

<sup>76</sup> Sarmela 1994, 21–22; Pulkkinen, R. 2014, 21, 263.

kaskikulttuurin uskomusmaailmaan kuului olennaisesti vainajakultti. Vainajat haudattiin hiisimetsiköihin tai kivisille saarekkeille mahdollisimman lähelle viljelyksiä. Käytännöllä oli kaksi funktiota: toisaalta vainajan ajateltiin vielä kuoltuaankin vartioivan viljelyksiä ja toisaalta kulttipaikka eli vainajan hauta antoi suvulle oikeuden viljelemäänsä maahan. Kulttipaikat olivat tärkeä osa elinpiiriä: vainajien kanssa käytiin esimerkiksi syömässä ja heille esiteltiin uudet perheenjäsenet. Vainajakultilla oli siis tärkeä oikeudellinen sekä sosiaalinen merkitys ja sen voidaan nähdä symboloivan koko yhteiskuntajärjestystä ja maailmankatsomusta. Viljelykulttuurin myötä myös suhde luontoon muuttui, koska luontoa oli pakko alkaa hallita ja elinkeinosta kilpailla. Esimerkiksi pohjoisen pyyntikulttuurissa karhu nähtiin pyhänä eläimenä, mutta aloilleen asettuneille ihmisille karhu edusti vaaraa ja vahinkoa. Luonnon hallintaan liittyi ajatus tietäjistä, maagisten riittien tuntijoista, jotka riiteillä ja loitsuilla torjuivat mahdollisia uhkia ja sairauksia. Tietäjien myötä myös käsitys pahuudesta muuttui, sillä vahinkoa sadolle tai karjalle saattoi luonnon lisäksi aiheuttaa toinen tietäjä tai vihamielinen naapuri ja muut suvut ja suurperheet alettiin nähdä kilpailijoina. Toisin kuin samaani, jolla oli kiistatta ainutlaatuiset sielukyvyt, tietäjän suorittamia riittejä saattoi tehdä kuka tahansa, joka osasi oikean tekniikan ja niistä tulikin kiinteä osa elinkeinoelämää. Samalla uskonto niin sanotusti demokratisoitui ja eri elämän osa-alueille muodostui omat tietäjänsä ja toimijansa.<sup>77</sup>

Talonpoikaiskulttuurille leimaavaa oli elämän rytmittyminen kylvö- ja korjuuaikojen, sään ja muiden luonnon enteiden tulkinnan mukaan. Kun elinkeino saatiin vielä pääosin luonnosta, määritteli se myös vuoden kierron ja siihen liittyvät merkkipäivät. Tiettyjen vuotuistöiden aloittamis- ja lopettamishetket muodostuivat tärkeiksi kuin myös kesä- ja talvipäivänseisaus sekä tasauspäivät. Vuosi päättyi sadonkorjuun loppumiseen, johon liittyi yksi vuoden tärkeimmistä juhlista, kekri, jota vietettiin riippuen syystöiden valmistumisesta syyskesästä myöhäissyksyyn, nykyisin usein marraskuun ensimmäisenä lauantaina. Vanhan ja uuden vuoden välisenä aikana vainajat olivat erityisen aktiivisia lunastamaan osansa vuoden tuotoista ja toisaalta tarkistamaan, että talossa elettiin esivanhempien perinteitä kunnioittaen. Vainajia kestittiin ruoin ja viinoin ja samalla syötiin ja juotiin itse hyvin. Kekriin liittyi myös karnevalistinen puoli: naapuritaloissa kierrettiin kerkipukeiksi tai kekrittäriksi naamioituneina vaatimassa kestitystä. Vuoden kierron taitekohtaan sijoittuva kekri oli myös otollinen aika taioille ja enteiden tarkkailuun. Satovuoteen liittyi myös paljon muita riittejä ja

---

<sup>77</sup> Sarmela 1994, 29–30; Pulkkinen, R. 2014, 263–266.



hedelmällisyys- ja tulevaisuusmagia. Luontoon ja sen mahdollistamiin tapahtumiin liittyi paljon sääntöjä ja kieltoja ja traditiosta poikkeaminen ja sen mahdollisesti mukanaan tuoma epäonni nähtiin uhkana koko yhteisölle.<sup>78</sup>

Kristinusko toi tullessaan ensimmäisen institutionaalisen järjestelmän, joka pyrki ulkoapäin ottamaan haltuunsa kulttuurin ja antamaan ihmisen elämälle oikean tulkinnan. Kristinuskon sanoma lähimmäisyydestä ja yhteisöllisyydestä vastasivat agraarikulttuurin jo olemassa olevia arvoja ja ajatus kuolemanjälkeiseen elämään vaikuttamisesta maan päällä sopi hyvin viljelijän arkielämän "niität mitä kylvät" -ajatukseen. Kirkko otti haltuunsa elämäntapa- ja uskomukset tuonpuoleisesta ja muutti luonnon saneleman kalenterin kristillisiä merkkipäiviä seuraavaksi. Kristinuskon päävastustajat olivat vainajakultti ja tietäjäys, jotka pyrittiin sulauttamaan kristinuskoon kristillistämällä tietäjäriittejä ja korvaamalla haltiat pyhimyksillä. Samaan aikaan kansanusko eli aktiivisena kristinuskon rinnalla ja siihen sekoittuneena. Kristillisestä kuvastosta otettiin vaikutteita erityisesti magian harjoitukseen, yleistä oli esimerkiksi ehtoollisleipämagia, mikä aiheutti päänvaivaa kirkon miehille. Väinämöinen ja Neitsyt Maria elivät sulassa sovussa ja kansanuskon olennot löysivät tiensä keskiaikaisten kirkkojen seinämaalauksiin. Toisaalta tarvittiin myös vihollisia ja toisinajattelihoitoja määrittämään oikeaa oppia ja järjestelmän sisäistä valtataistelua ja siihen tarkoitukseen kansanusko sopi erinomaisesti.<sup>79</sup>

### **3.2. Maailmankuva, uskomukset ja tavat**

Tieto siitä, miten maailma on syntynyt ja muotoutunut siirrettiin sukupolvelta toiselle myyttien välityksellä. Suomalaisesta perinteestä kuitenkin puuttuu yhtenäinen ja ehyt näkemys myyttisistä tapahtumista. Pääasiallisissa lähteissä eli runoissa ja loitsuissa esiintyy hajanaista ja katkonaista aineistoa pitkältä aikaväliltä, joka on muokkaantunut kulttuurikausien vaihtuessa sekä sisältää paljon lainattua materiaalia. Osa aineistosta on myös saanut uuden tehtävän kristinuskon tulon myötä, mikä on maailmankuvallista rekonstruktiota tehdessä otettava huomioon. Suomalaisen perinteiset myyttiset ainekset ovat ikivanhaa perua, mutta eivät ainutlaatuisia: vastineita suomalaiselle kalevalaismittaiselle runostolle löytyy pohjoisen Siperian ja Amerikan pyyntikulttuureista sekä Lähi-idän ja Keski-Aasian vanhoista uskonnoista.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> Sarmela 1994, 32. Liittyen kekriin kts. Pulkkinen & Lindfors 2016, 125–128.

<sup>79</sup> Koskinen 1986, 11–12; Sarmela 1994, 33–34; Pulkkinen, R. 2014, 268–269.

<sup>80</sup> Siikala 1985, 323–324.

Suomalainen käsitys maailman rakenteesta perustuu kantaerialilaiseen maailmankuvaan. Kantaerialilainen maailmankuva on tutkimuksessa hahmotettu eri tavoin, mutta yhteistä tulkinnoille on maailman jakautuminen kolmeen pääkerrokseen: yliseen, keskiseen ja aliseen, jossa yliseen kuuluu maailmaa ylläpitävä, mutta passiivinen luojajumala, keskisessä elävät ihmiset ja alisessa on kuolleiden valtakunta, jota usein hallitsee luojajumalan vastustaja. Ylä- ja alamaailmat jakautuvat useaan tasoon, joiden lukumäärä vaihtelee eri kansojen välillä. Yhteistä eri näkemyksille on myös ajatus virrasta, joka lähtee ylisestä etelästä ja virtaa kohti alista pohjoista. Käytännön elämään vaikuttivat pääosin keskisen ja alisen voimat, mikä osaltaan selittyi, sillä että elämän raadollisuuteen ja vastoinkäymisiin liittyvät syyt liitettiin juuri aliseen maailmaan.<sup>81</sup>

Kantaerialilaista maailmankuvaa määrittä dualistinen ajattelu. Dualistisuus voidaan nähdä sielukäsityksessä, joka jakautuu itseen eli liikkuvaan sieluosaan sekä ruumissieluun, elämän ja kuoleman, tämän- ja tuonpuoleisen suhteessa sekä ylisen ja keskisen suhteessa aliseen. Dualistinen malli konkretisoituu monissa kansanuskon ilmiöissä, uskomuksissa ja maagisissa käytänteissä, esimerkiksi muututtaessa eläinhahmoksi toiminnan suunta määräytyi halutun hahmon tuonpuoleisuuden mukaan: mikäli haluttu eläin oli erityisen tuonpuoleinen, toimittiin pohjoiseen päin ja vastapäivään, jotka olivat kaksijakoisessa symbolikentässä etelää ja myötäpäivää tuonpuoleisempia.<sup>82</sup>

Dualistisuuteen olennaisesti liittyviä maailmankuvallisia käsitteitä ovat tämän- ja tuonpuoleinen. Tuonpuoleisuudella viitataan kaikkeen sellaiseen, joka ei ole ihmisen hallittavissa ja jota tulee lähestyä rituaalisesti. Tuonpuoleisilla olennoilla oli hallussaan erityisiä voimia ja niillä oli mahdollisuus vaikuttaa tämänpuoleiseen elämänmenoon vahingoittavasti tai auttavasti. Oikeanlaisella rituaalikäyttäytymisellä tuonpuoleiset olennot ja voimat oli mahdollista saada toimimaan omaksi eduksi. Tuonpuoleisuuteen on pyritty elinkeinosta ja kulttuurivaiheesta riippuen vaikuttamaan esimerkiksi uhraamalla tai kuten myöhemmässä agraarivaiheessa magian voimin. Vaikka tuonpuoleiset asiat luokiteltiin omaan erityiseen kategoriaansa ei niitä käsitetty tämänpuoleisesta elämästä irrallisiksi tai toisenlaisiksi, kuten esimerkiksi kristinuskon Jumala tai asiat, joihin korkeauskonnoissa viitataan sanalla pyhä vaan kaikkeen sisältyi sekä tämän- että tuonpuoleista voimaa ja ne muodostivat yhdessä maailmankuvan kokonaisuuden. Tietyissä asioissa ajateltiin kuitenkin olevan enemmän tuonpuoleisuutta kuin toisissa, esimerkiksi kaikki luonnonelementit, kuten

<sup>81</sup> Pentikäinen 1987, 198; Siikala 2012, 168–169; Pulkkinen, R. 2014, 38–41.

<sup>82</sup> Pulkkinen, R. 2014, 48–49. Dualistisesta sielukäsityksestä kts. myös esim. Siikala 2012, 370.

vesi ja metsä, nähtiin voimakkaasti tuonpuoleisina, kun taas kotipiiriin kuuluvat asiat olivat enemmän tämänpuoleisia. Tuonpuoleisiin olentoihin kuuluivat ainakin jumalat, haltijat, vainajaolennot, aitiologiset eli luonnonilmiöiden selittämiseksi oletetut olennot ja kanssaeläjät eli suomalaisilla usein maahiset. Tuonpuoleisten olentojen kanssa toimittiin eri tavoin riippuen haluttiinko niiltä jotain, kuten tiettyä aluetta hallitsevalta haltialta, vai pyrittiinkö niiden kanssa vain elämään kohteliaasti sopusoinnussa, kuten maahisten.<sup>83</sup>

Haltiat ovat olleet yksi suomalaisten tärkeimpiä yliluonnollisten olentojen ryhmiä. Haltiat ovat solitäärisiä luonnonolentoja: tietyllä paikalla, kuten järvellä, on tietty haltia ja toisella järvellä toinen. Luonnonpaikkojen ja -alueiden lisäksi haltioita on ollut luonnonilmiöillä, kuten tulella ja tuulella sekä asumuksilla ja ihmisillä. Paikat, joissa haltioita lähestyttiin, erotettiin usein muusta ympäristöstä erilaisin tunnuksin. Paikoilla, kuten uhrikivillä, uhripuilla ja uhrimetsiköissä käytiin antamassa paikkaa hallitsevalle haltialle ruokauhreja. Pitämyspuut olivat usein pihapiirissä luonnostaan kasvavia tai istutettuja uhripuita, joita on kunnioitettu. Pitämyspuille annetut uhrin on osoitettu maanhaltijalle tai maahiselle, joille uhraaminen viittaa vainajainpalvontaan: vainajan tulee saada osansa vuoden tuotosta. Toinen esimerkki uhrauspaikoista on kuppikivet, jotka ovat kiveen koverrettuja syvennyksiä, jotka ovat niin ikään liittyneet luultavimmin vainajainpalvontaan. Kuppikivet on usein koettu väekäiksi<sup>84</sup> ja niihin kertynyttä vettä on käytetty esimerkiksi sairauksien parantamiseen. Myös muut ympäristöstään poikkeavat luonnonpaikat ovat voineet olla haltioille otollisia paikkoja. Myös eri eläinlajeilla oli omat haltiansa ja niille omistetuille paikoille vietiin saaliseläinten luut takaamaan eläimen turvallinen palautus siitä huolta pitävälle haltialle, jotta eläimen sielu pääsee alkuperäiseen kotiinsa ja voi mahdollisesti syntyä uudelleen.<sup>85</sup>

Pihapiiriin kuuluvista paikoista sauna on ollut voimakkaasti tuonpuoleinen: se sijaitsi usein erillisessä rakennuksessa, joten siellä oli luontevaa hoitaa arkaluonteisemmat asiat, kuten synnyttäminen ja ruumiiden pesu ja niinpä siitä tuli niin elämään kuin kuolemaankin liittyvien siirtymäriittien näyttämö. Saunomiseen liittyvän alastomuuden on usein myös nähty voimistavan maagisia vaikutuksia. Myös löylyyn on liitetty tuonpuoleisia toimijoita ja sitä on

<sup>83</sup> Pulkkinen, R. 2014, 43–46, 69–70.

<sup>84</sup> Väen käsitteellä viitataan suomalaisessa kansanuskossa tuonpuoleiseen voimaan, jota voitiin käyttää hyväksi tavoitellessa maagisia vaikutuksia. Väkeä ajateltiin olevan erilaisissa asioissa, kuten karhussa, tulella ja metsässä, joissain vähemmän ja joissain enemmän. Erityisen väekkäinä pidettiin vainajia ja naisia. Kts. esim. Pulkkinen, R. & Lindfors 2016, 407–408.

<sup>85</sup> Haavio 1942, 11–12; Siikala 2012, 368–369, 371. Liittyn kuppikiviin ja pitämyspuihin kts. myös Pulkkinen & Lindfors 2016, 153, 278.

kunnioitettu muun muassa toivottamalla se tervetulleeksi. Paikkana sauna on ollut uudistumisen ja parantamisen paikka ja toisaalta saunaan liittyi tiukkoja sääntöjä ja vaaroja, esimerkiksi koskien saunomisaikaa. Säännöt määräsi saunatonttu tai saunanhaltia, joka toisaalta jakoi tottelemattomille saunojille raakojakin rangaistuksia ja toisaalta kunnioitettuna takasi hyvät löylyt ja huolehti saunasta.<sup>86</sup>

Tuonpuoleiseen olennaisesti liittyvä ja maailmankuvallisesti merkittävä kansanuskon piirre on samanismi. Monissa arkaaisissa kulttuureissa samanismi on ollut olennainen keino kommunikoida tuonpuoleisen kanssa ja tutkimuskirjallisuudessa ollaan yksimielisiä siitä, että myös suomalaista tietäjälaitosta on edeltänyt samanistinen ajattelu ja instituutio, josta löytyy todisteita muun muassa muinaisrunoudesta ja kalliomaalauksista, minkä lisäksi myöhempi tietäjälaitos jakaa samanismin kanssa monia piirteitä. Samanistinen ajattelu on siirtynyt sukupolvelta toiselle kertomusten ja laulujen kautta.<sup>87</sup>

Samanistiselle ajattelulle on keskeistä sielu-usko eli käsitys, että kaikella elävällä on sielu, jolla on ruumiista riippumaton olomuoto. Sielu-usko antaa pohjan samanistiselle ajatukselle kaiken luonnon elollisuudesta ja jatkuvuudesta, kuin myös käsitykselle samaanin kyvystä irrottautua omasta ruumistaan ja lähteä sielumatkalle tuonpuoleiseen, usein eläimen tai apuhengen muodossa. Sielumatka tapahtui tyypillisimmin transsiin vaipumalla rummuttamisen tai hallusinogeenien avulla. Samanismiin usein liitettävää rumpua ei löydy suomalaisesta muinaisrunoudesta, mutta Pulkkinen arvelee, että suomalaisen samaanin työkalu on saattanut rummun sijaan olla kantele. Sielumatkan aikana samaani kykeni olemaan yhteydessä tuonpuoleiseen ja pyrki ratkaisemaan ihmiselämälle aiheutuneita tuonpuoleiseen liittyviä ongelmia toimimalla viestien välittäjänä, neuvottelijana ja sovittelijana tämän- ja tuonpuoleisen välillä. Samaanin tehtäviin kuului muun muassa sielujen palauttaminen sairastuneille ja vainajien sielujen saattaminen vainajalaan. Samaani saattoi matkallaan myös hankkia tietoa tulevaisuudesta tai houkutella saaliseläimiä metsästysmaille.<sup>88</sup>

## 4. Uskonto osana elettyä elämää

Analyysi on jaoteltu kahteen pääluokkaan, toimijuuteen ja ruumiillisuuteen, joiden alla esitän kyseisille pääluokille muodostuneet yläluokat. Näiden luokkien kautta luon kuvan haastateltujen eletyn uskonnon maailmasta. Kuten eletystä uskonnosta puhuttaessa oletettavaa

<sup>86</sup> Pentikäinen 2000, 103–105, 109–112; Pulkkinen, R. 2014, 135–137.

<sup>87</sup> Siikala 1992, 14–15; Sarmela 1994, 118; Pulkkinen, R. 2014, 248–249.

<sup>88</sup> Siikala 1992, 252; Sarmela 1994, 118; Pulkkinen, R. 2014, 235–236, 243.

on, jokaisella haastateltavalla oli omat henkilökohtaiseen uskomusjärjestelmäänsä ja maailmankatsomukseensa perustuvat käytänteensä. Analyysissä olen kuitenkin pyrkinyt löytämään käytänteitä, jotka mahdollisimman moni jakoi ja luokitellut ne kahden pääluokan, toimijuuden ja ruumiillisuuden, alle yhteensä seitsemäksi yläluokaksi. Osin käytänteet sijoittuvat useampaan luokkaan. Pyrin luokkien avulla esittämään monipuolisen kuvan haastateltujen eletyn uskonnon maailmasta toimijuuden ja ruumiillisuuden näkökulmasta.

#### ***4.1. Eletty uskonto toimijuuden näkökulmasta***

Kuten olen aiemmissa todennut, käytän tässä tutkielmassa toimijuuden käsitettä kuvaamaan uskonnon harjoittajia aktiivisina uskonnon toimijoina ja tuottajina, jotka toiminnallaan tuottavat omaa uskontoaan ja uskonnollisuuttaan verrattuna passiiviseen ylhäältä päin tulevan uskonnon vastaanottajaan ja harjoittajaan. Seuraavaksi kuvaan niitä käytäntöjä, jotka edustavat tätä toimijuutta suhteessa luontoon, tiedonjakamiseen ja yhteisöön. Kaikki haastateltavat korostivat oman uskontonsa olevan itse kokoon kursittu ja käytetystä aineistosta sovellettu eikä ulkoapäin annettu, jolloin on myös luontevaa, että harjoittajan oma toiminta on olennainen osa uskonnon rakentumista.

##### ***4.1.1. Toimijuus suhteessa luontoon***

Luonto on olennainen osa vanhan kansanuskon maailmankuvaa ja uskomusmaailmaa. Luontoon on suhtauduttu eri tavoin eri kulttuurivaiheiden aikana, mutta se on aina toiminut merkittävänä osana vuorovaikutusta tuonpuoleisen kanssa ja toisaalta olennaisena osana myös tämänpuolista elämää, joita, kuten todettua, ei ole helppoa eikä toisaalta tarpeellistakaan erottaa toisistaan. Luonnon keskeisyys näkyy myös kansanuskkoa edelleen harjoittavien parissa. Kaikissa haastatteluissa luonto nousi merkittäväksi osaksi uskontoa ja näkyväksi elementiksi arjen uskonnollisuutta. Kaikki haastateltavat puhuivat luonnon kunnioittamisesta ja tärkeydestä niin hyvinvoinnin kuin luontoyhteydenkin näkökulmasta. Monelle suhde luontoon oli selkeästi tärkein uskonnollisuuden osa-alue ja osatekijä myös uskonnon määrittelyssä. Uskonto rakentui monelle juuri suhteessa luontoon, esimerkiksi Rauni kuvaili omaa uskontoaan seuraavalla tavalla:

Mä oon luonnonuskova, mutta en mä oikeestaan pysty muuten oikein määrittelemään uskontoa sen tarkemmin, et luonto on mulle se tai luonto edustaa sellasia asioita niinku ei pelkästään tää konkreettinen luonto vaan se sana käsittää paljo enemmän, mutta tota mä en varsinaisesti oo mikään niinku tietyn uskonnon edustaja.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Rauni, 1.

Myös kysyttäessä uskonnon ilmenemistä arkipäivässä monen ensimmäinen vastaus liittyi luontoon ja sen kanssa toimimiseen. Toimiminen luonnon kanssa näyttäytyi haastatteluissa monessa eri muodossa: luonnonsuojeluna, luonnossa olemisena sekä luontoyhteyden ja luonnon kanssa kommunikoinnin muodossa.

Terhi Utriainen toteaa, että eletylle uskonnolle, erotuksena virallisesti uskonnosta, on tyypillistä konkreettisten maailmansisäisten tavoitteiden, kuten terveyden, sosiaalisten suhteiden tai vaurauden, korostaminen. Näihin tavoitteisiin ei välttämättä pyritä vain maallisin keinoin vaan myös yliluonnolliset tai empiiriset voimat voivat toimia apuna tavoitteiden saavuttamisessa. Yleinen on myös ajatus, että rituaalisen toiminnan avulla voidaan kokea tai aikaansaada jotain konkreettista muutosta.<sup>90</sup> Seuraavissa luonnonsuojeluun liittyvissä toimitissa tämä näkyy erityisen hyvin. Haastateltavat kokivat luonnon suojelemisen konkreettisina toimin kiinteänä osana uskonnollisuutta.

Seitsemän kahdeksasta haastateltavasta toi esiin erilaisia toimia, joiden avulla he konkreettisesti pyrkivät varjelemaan luontoa. Moni mainitsi kierrättämisen ja turhan kulutuksen karsimisen tärkeinä toimina. Kierrättämisen tärkeys uskonnollisesti tulee hyvin esiin seuraavassa lainauksessa:

Teen sellasta, et jotain jostain lääke, mitä ne on ne sellaset muoviset levyt, jotka on painettu ne lääkkeet ja sit siin on folio toisella puolella ni se on niinku mun rukous se, et mä nypin sen pahuksen folion ja ne menee sinne metalliin ja sit se muovinen osa menee, no siihenki jää sitä metallia, ni se menee polttojätteeseen.<sup>91</sup>

Kestävä ja ekologinen elämäntapa nousivat esiin myös esimerkiksi oman ruoan kasvattamisena luomutilalla, tehomaatalouden ja pelloilla käytettävien myrkkujen vastustamisena, kasvissyönninä sekä lentämisestä kieltäytymisenä. Moni nosti esiin myös huolen ilmastonmuutoksesta.

Luonnon hyvinvointiin ja pelastamiseen pyrittiin vaikuttamaan myös erilaisin seremonioin ja riitein. Esimerkiksi yksi haastateltavista teki suojausloitsuja saadakseen "jumaluudet tai voimat" suojelemaan luontoa ja toinen seremonioita Itämeren puhdistamiseksi. Myös perinteen kokoaminen ja esille tuominen koettiin luonnonsuojeluna, kuin myös luontaistuotteista puhuminen ja niistä tiedon jakaminen.

Mä ite koen, että tää just tää niinku perinteen kokoaminen ja se esille tuominen on tärkeää luonnonsuojelua.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> Utriainen 2018, 5.

<sup>91</sup> Salme, 6.

<sup>92</sup> Aino, 11.

Se terveydestä luontaisterveydestä puhuminen ja ihmisten konsultaatioiden tekeminen kaikki tämmönen näin auttaa niinku ihmisiä hiljalleen pääsemään myös lääkityksestä pois ja saamaan nimenomaan verenkiertoon ja kaikkialle energiasysteemiin sitä luonnon voimaa ja viisautta, että sitten myös, mä ite uskon niin, että ne tekee järkevämpiä päätöksiä ja ne kunnioittaa luontoa enemmän.<sup>93</sup>

Muutamalle haastateltavalle luonnon tuhoaminen ja saastuttaminen nostivat pintaan voimakkaitakin turhautumisen ja vihan tunteita. Kuura esimerkiksi koki vaikeana lähiympäristössään tapahtuvan peltojen myrkyttämisen ja puiden kaatamisen ja kuvaili, kuinka maa itkee. Puiden kaataminen näyttäytyi voimakkaasti negatiivisena myös Salmelle:

Pesimäaikaan ne koneet kaato mettää tuolla et voi kuvitellakaan, kuinka paljon tekee siellä. Oli kaks vuotta et mä en oikein pystyny ees marjamettään menemään, ku se sattuu niin paljon se niinku ois sukulaisilta menty talot hajottaa.<sup>94</sup>

Salmelle luonnon kunnioittaminen ja oikein kohteileminen näyttäytyivät niin tärkeänä, että hän kertoi katkaisseensa parisuhteita ja ystävyyskärsiä "luontoperseilyn" takia.

Luonnon suojelemiseen liittyvät toimet näyttäytyivät selkeänä eletyn uskonnon ilmentyminä. Toimet ovat arkipäiväisiä ja kiinteä osa elämäntapaa. Edellä kuvatuilla toimilla haastateltavat vahvistavat omaa suhdettaan heille uskonnollisesti merkitykselliseen elementtiin, luontoon. Luonnon kunnioituksen kautta siihen liittyvät toimet saavat uskonnollisen sävyn ja moni haastateltava mainitsi luonnon suojelemiseen liittyvät toimensa nimenomaan osana uskonnonharjoitusta tai henkisinä elementteinä. Toisaalta useampi haastateltava tasapainoili, moneenkin asiaan liittyen, sillä välillä onko kyseessä uskonnollinen toiminta vai ei. Esimerkiksi Salme totesi:

Mul on vähän vaikeaa erottaa sitä, mikä on sitä permakulttuurista ja mikä olis sit uskonnollista, mut se joka tapaukses noi on sellasia asioita noikin, mihkä mä liitän sen pyhyiden.<sup>95</sup>

Kuten olen aiemmin esittänyt, eletyn uskonnon käsitykselle toimijuudesta on nimenomaan tyypillistä tämän kaltainen tasapainoilu vakiintuneiden rutiinien, jotka ehkä helpommin nähdään uskonnollisina, ja improvisaation välillä ja se, ettei uskonnollisia ja ei-uskonnollisia toimia ole tarpeen erottaa toisistaan, koska uskonnollinen tai henkinen aines liittyy kiinteästi kaikkeen toimintaan ja elämään.

Luonnonsuojeleminen on edustava esimerkki myös kansauskolle ja eletylle uskonnolle tyypillisestä käytänteiden muuttumisesta paikallisesti ja ajallisesti. Eletyn uskonnon näkökulmasta kiinnostavia ovat tietyssä hetkessä harjoittajalleen toimivat käytännöt sen sijaan, että tarkasteltaisiin pysyviä, usein ylhäältä päin asetettuja, toimintatapoja. Luonnon suojelemisen tarve kumpuaa nimenomaan tämänhetkisestä luonnon tilasta ja ilmastokriisistä:

<sup>93</sup> Aino, 11–12.

<sup>94</sup> Salme, 7.

<sup>95</sup> Salme, 16.

kierrättämiselle ei ollut samanlaista tarvetta entisajan pyynti- tai viljelykulttuurissa. Taustalla tosin voidaan nähdä vaikuttavan vanhallekin kansanuskolle tyypillinen käsitys luonnosta ja sen arvosta. Toimimalla aktiivisesti ympäristön asettamien olosuhteiden viitekehyksessä, haastateltavat rakentavat toimillaan uskontoaan ja samalla käsitystä itsestään suhteessa ympäröivään maailmaan.

Voimakas motivaatio luonnonsuojelamiseen ja sen kautta elämässä näkyvät käytänteet sijoittavat haastateltavat myös osaksi niin sanottua ekopakanuuden kenttää. Luonnollisena seurauksena luonnon uskonnollisesti tärkeästä asemasta monet pakanat toimivat eri tavoin luonnon suojelemiseksi. Harvey esittelee kolme näkökulmaa "vihreään pakanuuteen". Osalle pakanoista "vihreys" näkyy meditoimisena tai mielikuvaharjoitteluna yksin tai ryhmässä maapallon hyvinvoinnin puolesta. Teho perustuu ajatukseen kaiken yhteydestä, jolloin muuttamalla yksilön ajattelua voidaan vaikuttaa suurempaan kokonaisuuteen. Myös symbolisten tekojen, kuten omenan siemenen istuttamisen, voidaan nähdä vaikuttavan suurempaan kokonaisuuteen, kuin myös henkilökohtaisten valintojen, kuten ekologisten tuotteiden ostamisen. Toisena näkökulmana Harvey esittää "vihreisiin" järjestöihin kuuluvat pakanat, joihin hän näkee kuuluvaksi ihmisiä liikkeen jäsenmaksun maksajista aina protestien järjestäjiin. Harvey huomauttaa, että tilastoja siitä, kuinka moni kyseisiin luonnonsuojeluun keskittyviin järjestöihin kuuluvista on pakanoita, on mahdotonta tehdä, mutta toteaa pakanoille luontevaksi vihreyden yhdistämisen henkisiin arvoihin. Viimeisenä Harvey mainitsee ekopakanat, joihin hän laskee kuuluvaksi pakanalliset luonnonsuojeluun keskittyvät ryhmät, joiden toimintaan saattaa kuulua myös ekovandalismia.<sup>96</sup> Haastateltuja kuvastaa parhaiten ensimmäinen ryhmä. Toisaalta en voi olla varma, etteikö joku haastatelluista kuuluisi Harveyyn mainitsemiin järjestöihin, mutta haastatteluissa tämä ei ainakaan tullut ilmi. Sen sijaan luonnonsuojeleminen näkyi pienissä arkipäivän teoissa, kuten kierrättämisessä ja toisaalta esimerkiksi luonnolle järjestettävissä seremonioissa. Haastatteluissa näkyi myös selkeänä ajatus kaiken yhteydestä ja oman toiminnan vaikutuksista isompaan kokonaisuuteen.

Kyl mä tietyllä tavalla uskon myös, että mä pystyn jollain tavalla myös sit sitä kautta, ku mä työstän niinku omaa sisäistä luontoa, niin mä pystyn vaikuttaa myös siihen niinku mun tavallaan isompaan kokonaisuuteen omalla pienellä panoksella [...] se niinku pieni jokin mikä ihan tulee ihan siitä, et on jotenki niinku ite vahvasti yhteydessä siihen elämänvoimaan.<sup>97</sup>

Haastateltuja motivoi luonnonsuojelamiseen nimenomaan ajatus luonnon merkityksellisyydestä myös uskonnollisessa mielessä, mikä erottaa heidät esimerkiksi

<sup>96</sup> Harvey 1997, 126–129. Liityen ekologisten liikkeiden suhteesta pakanuuteen kts. myös esim. Sjöblom 1999.

<sup>97</sup> Rauni, 22.



kierrättäjistä, jonka motiivi kumpuaa ihmiskunnan pelastamisesta, jolloin luonto voidaan nähdä ensisijaisesti välineenä omalle hyödyllä. Haastatteluissa tuli toki ilmi myös luonnon ihmiselle tarjoamat hyödyt, mutta luonto kuitenkin nähtiin ihmisen kanssa samanarvoisena, ellei arvokkaampana, ja luonnon itsensä takia pelastettavana.

Luonnon suojelemiseksi tehtyjen toimien lisäksi luonnossa oleminen ja siihen liittyvät toimet näyttäytyivät aineistossa keskeisinä arkisina elementteinä. Kaikki mainitsivat luonnossa olemisen tärkeänä osana uskonnollisuuttaan. Luonnossa olemisen tärkeys korostui myös kiinnostavalla tavalla kahdella haastateltavalla toimina, joilla he korvasivat luonnossa olemisen. Kuisma kertoi katselevansa luontokuvia, mikäli ei päässyt luontoon ja koki ne puhuttelevina. Aino taas sanoi usein kuuntelevansa korvalapuista luonnon ääniä ollessaan kaupungissa lievittääkseen kaupungin häiritsevää tuntua. Selkeimmin luonto näyttäytyikin hiljentymisen ja rauhoittumisen paikkana. Haastatelluille luonto toimi paikkana muun muassa lievittää stressiä, hakea energiaa ja etsiä vastauksia. Moni myös korosti kuulumista luontoon ja luonnon osana olemista. Erilaisia aineistossa toistuvia käytännön toimia, luonnossa fyysisesti olemisen lisäksi, olivat muun muassa luonnonhenkien tai haltioiden kanssa kommunikointi sekä uhraaminen ja kiitoslahjojen antaminen.

Itse luonnossa olemista ja syitä luontoon menemiselle kuvailtiin yhteneväisesti. Kaikki kokivat luonnossa olemisen rauhoittavana, voimistavana, energisoivana ja stressiä lievittävänä. Monille luontoon menemiseen liittyi myös tiettyjä tapoja, kuten luonnonhenkien tervehtiminen, johon palaan myöhemmin, ja kunnioittava käytös. Yhtä lukuun ottamatta, kaikki haastateltavat liittivät luontoon pyhän tai pyhyiden kokemuksen. Toisaalta haastatteluissa korostui termin pyhä sopimattomuus haastateltujen ajatusmaailmaan. Uskontotieteessä pyhä on määritelty monella tapaa, esimerkiksi erilleen asettamisen kautta ja jonain olemuksellisesti toisenlaisena erotuksena profaanista.<sup>98</sup> Kansanuskon kontekstissa pyhä ei kuitenkaan määrity erillisenä vaan kiinteänä osana kaikkea elämää ja sen erottaminen tiettyihin paikkoihin, asioihin tai kokemuksiin ei tuntunut monelle haastatellulle mielekkäältä. Rauni ilmaisi asian seuraavasti:

Mä koen, että jotenkin mä en osaa tavallaan kuitenkaan hirveesti niinku erottaa pyhää ja arkista tai semmosta, että et niinku mulle tavallaan se pyhyys ei oo niinkää tai siis se voi tavallaan tapahtua missä tahansa hetkessä ja se on enemmän sellainen mielentila ja niinku kyky jotenki olla tilanteessa kuin se, että joku tietty paikka ois pyhempi ku toinen.<sup>99</sup>

Haastatelluille luontoon meneminen näyttäytyy toisaalta saman tyyppisenä pyhään tilaan

<sup>98</sup> Kts. esim. Anttonen 1996.

<sup>99</sup> Rauni, 12.

menemisenä, johon liittyy tietynlainen kunnioitus, tietty tapa olla ja käyttäytyä, kuin minkä tahansa uskonnon pyhään tilaan, kuten kirkkoon tai moskeijaan, meneminen ja toisaalta perustavanlaatuisesti erilaisena. Luontoon mennessä ei mennä erilliseen, pyhälle varattuun, tilaan vaan paikkaan, joka koetaan hyvin kiinteänä osana jokapäiväistä elämää ja myös omaa itseä. Toimet, joita haastateltavat kuvailivat tekevänsä luonnossa, kumpusivat myös omista tarpeista ja omasta luontosuhteesta sen sijaan, että ne olisivat ulkopuolelta annettuja käytänteitä. Haastateltavien toiminta luonnossa edustaa kaiken kaikkiaan hyvin eletyn uskonnon piirteitä omaehtoisena ja voimakkaasti omaan toimijuuteen kytkeytyvänä.

Yhteyden saaminen luontoon oli monelle haastateltavalle tärkeä tavoite. Salme oli jopa ostanut omakotitalon metsän keskeltä päästäkseen todellisempaan yhteyteen luonnon kanssa:

Mä ostin tän paikan 2011 ja se oli se yks syy, että täs on ihanat metsät ympärillä [...] mul oli sellainen ajatus, että mä niinku katkon aika paljon yhteyksiä niinkun tähän yhteiskuntaan ja ihmisiin, jotta mä saan sinne metsään ja niihin olentoihin ja ja niihin oikeemman yhteyden semmosen. Mä oon niinku enemmän kuulun sinne henkisesti ja fyysisesti kun tähän yhteiskuntaan.<sup>100</sup>

Myös Kyllikki totesi, ettei voisi koskaan asua Helsingissä, koska Helsingissä ovat "luonnonhenget aika kaukana". Kaikki haastateltavat, Talvikkia ja Kuuraa lukuun ottamatta, mainitsivat kommunikoinnin luonnonhenkien tai haltioiden kanssa. Talvikki ei käyttänyt sanoja henki tai haltia, mutta puhui ei-materiaalisesta osasta, joka yhdistää ihmisiä ja luontoa, mistä voidaan päätellä Talvikinkin ajatteluun liittyvän ainakin jonkinasteista animismia. Myöskään Kuura ei käyttänyt termejä henki tai haltia, mutta puhui yleisesti luonnon kanssa kommunikoinnista. Kommunikointi luonnon henkien kanssa ilmeni sekä puheen että kosketuksen kautta.

Joskus joku puu sanoo, että sitä pitää koskettaa ja se on oikein hyvä sitten siitä saa paljon ja sit se tulee kämmeneen ja sitte ku on oikeet kivet joskus joku kivi puhuu, se pitää ottaa.<sup>101</sup>

Rauni taas kuvaili luonnon kanssa kommunikointia seuraavasti:

Mä tavallaan koen et se on sellast kommunikaatio sen luonnon kaa tavallaan, vaik rummun värähtely, ni mä koen, että se jollain tavalla, jos mä oon veden äärellä, ni se jollain tavalla siihen veteen resonoi ja vaikuttaa. Ihan samalla tavalla mä koen, et mun oma lauluääni ni jotenkin linnut kuuntelee ja jotenkin niinkun, et se luonto kuitenkin niinku et se on jonkinlaista kommunikaatioo myös.<sup>102</sup>

Luontoon mennessä jonkinlaisen tervehdysten tekeminen tuli myös useammassa haastatteluissa ilmi. Tervehdys näyttäytyi niin kunnioituksen osoituksena kuin luvan kysymisenä. Esimerkiksi Rauni kuvaili seuraavasti:

---

<sup>100</sup> Salme, 7.

<sup>101</sup> Kuura, 3.

<sup>102</sup> Rauni, 10.

Se ensimmäinen asia (luontoon mennessä), mitä mä teen ni on semmonen, et mä tuun niinku kunnioittaen ja tervehdin ehkä paikan haltioita ja henkiä.<sup>103</sup>

Monilla haastateltavilla oli myös tapana antaa lahjoja tai uhrata luonnonhengille tai luonnolle itselleen. Erilaisia lahjoja tai uhreja olivat muun muassa kukat, leipä, vihannekset, alkoholi, suklaa, veri, tai raha. Esimerkiksi Kuura totesi:

Kyllä mä aina metsälle annan lahjan ennen kun mä menen sinne sisään, jos ei muuta niin käyn vaikka pissalla siellä metsän reunassa, että se metsä saa voimaa.<sup>104</sup>

Lahjan tai uhrin antamiselle esiintyi erilaisia motiiveja. Esimerkiksi Kuisma vei häntä auttaneille hengille kiitoslahjan suklaan, leivän tai kukkien muodossa. Myös Viljalle uhraaminen liittyi kiittämiseen:

Maalle on tapana tiputtaa muutama pisara verta kiitoksena sen antamasta kasvun voimasta ja elämästäkin.<sup>105</sup>

Myös Ainolle leivän tai muun vieminen oli toisaalta kiitoksen osoittamista ja toisaalta se liittyi pyytämiseen:

Joskus mä kävelyllä pidän mukana niinku jotain leipää tai muuta ja sitten eri niinku luonnon elementeille eri aiheista liittyen niinku annan vedelle ja pyydän vedeltä tiettyjä asioita tai kiitän tietyistä asioista.<sup>106</sup>

Lahjojen ja uhrien antaminen näyttäytyi aineistossa vuorovaikutuksellisenä antamisen, kiittämisen ja pyytämisen kiertona, jossa luonto ja luonnonhenget huomioitiin osana omaa elämänpäiiriä ja niiden koettiin aktiivisesti vaikuttavan omaan elämään.

Haastattelujen perusteella muodostuu kuva luonnon keskeisyydestä osana haastateltujen arkipäivää ja eletyn uskonnon maailmaa. Toimijuuden näkökulmasta, jossa yksilön toimintaa tarkastellaan hänen henkilökohtaisten arvojensa ja merkityksenantonsa pohjalta, haastateltujen käytänteet liittyen luontoon tulevat ymmärretyiksi. Leivän palan piilottaminen kallion koloon ei vaikuta perustellulta tai merkitykselliseltä toiminnalta ennen kuin otamme huomioon sen taustalla vaikuttavan käsityksen luonnosta, luonnon hengistä ja niille annetun arvon, jonka kautta leivän merkitys lahjana tulee ymmärrettäväksi. Käytäntöjen ymmärrettäväksi tekemisen lisäksi toimijuuden käsitteen avulla voimme liittää yksittäisen teon, kuten lahjan annon osaksi laajempaa kulttuurista kokonaisuutta. Toimijuuteen liittyvän käytännönteorian mukaan yksilöt sisällyttävät käytänteisiinsä kulttuurisia symboleja ja merkityksiä ja kiinnittävät itsensä sitä kautta laajempaan sosiaaliseen ja kulttuuriseen kontekstiin. Lahjan vaihto on yksi sosiaalisen elämämme perusta niin laajemmassa

<sup>103</sup> Rauni, 12.

<sup>104</sup> Kuura, 3.

<sup>105</sup> Vilja, 7.

<sup>106</sup> Aino, 7.

mittakaavassa<sup>107</sup> kuin suomalaisen kansanuskonkin kehyksessä. Vanhassa kansanuskossa lahjoilla on ollut selkeä vastavuoroisuuden motiivi: antamalla lahjan tietyn paikan hengelle tai tietylle jumaluudelle lahjan antaja on odottanut vastalahjaksi esimerkiksi suojelusta tai hyvää satoa.<sup>108</sup> Haastatellut liittävät toimillaan itsensä osaksi tätä symbolisten käytänteiden ketjua ja samalla uudelleentuottavat niitä, esimerkiksi antamalla viljan sijaan lahjaksi suklaata, näin samanaikaisesti toistaen ja uudelleen luoden sosiaalista käytäntöä. Samaan tapaan kuin lahjan antaminen luonnolle myös muut edellä kuvatut käytänteet, kuten luonnonsuojelu, saavat merkityksensä toimijan arvojen perusteella ja tulevat sitä kautta kokonaisvaltaisemmin ymmärretyiksi.

#### **4.1.2. Tiedon jakaminen**

Yhtä haastattelua lukuun ottamatta haastatteluissa korostui tieteellisen tiedon ja tutkimuksen merkitys. Kysyttäessä lähteitä omaan uskonnolliseen tai henkiseen harjoittamiseen liittyen puolet haastatelluista mainitsi suoraan tutkimuskirjallisuuden osana omia lähteitään. Kaksi haastatelluista oli myös aiheen tiimoilta akateemisesti aktiivisia, tutkimuksen tekemisen muodossa. Tieteellisen tiedon lisäksi haastatteluissa mainittiin lähteinä muun muassa Johannes Setälä keskuksen kurssit<sup>109</sup>, Suomen Kansan Vanhat Runot, Kalevala sekä Eddatekstit. Monet mainitsivat suomalaisen perinteen lisäksi myös muiden perinteiden ja uskontojen tutkimisen ja aktiivisen oman tiedon kartuttamisen. Tiedon tärkeys näyttäytyi toisaalta siinä, miten haastatellut olivat päätyneet oman uskontonsa tai katsomuksensa pariin ja toisaalta tutkimuskirjallisuus ja kerätty perinnetieto nousi esiin perinnettä ja sen käyttöä oman uskonnollisuuden rakentamisessa legitimoivana, mikä lienee tyypillistä marginaalisessa asemassa elävälle uskonnollisuudelle, jota ei ulkopuolelta välttämättä tunnusteta ja tunnusteta.<sup>110</sup> Kaikille haastateltaville lukeminen ja tiedon etsiminen oli olennainen osa oman uskonnollisuuden rakentumista ja näkymistä elämässä. Kuisma, jonka perhe tai lähipiiri eivät tieneet Kuisman suomenuskoisuudesta, jopa toteaa, että hänen suomenuskoisuutensa näkyy lähinnä historian ja arkeologian harrastamisena ja tiedon etsimisena, esimerkiksi tieteellisten artikkelien, Kalevalan ja loitsukirjojen lukemisena. Samoin Talvikki mainitsi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkiston<sup>111</sup> selailun uskonnon arkisena harjoittamisena sekä kotonaan

<sup>107</sup> Kts. esim. Mauss 1999.

<sup>108</sup> Kts. esim. Pulkkinen, R. 2014, 121–122.

<sup>109</sup> Johannes Setälä keskuksen toiminta perustuu samaani Johannes Setälän elämäntyölle ja suomalais-ugrialaisten ja arktisten kansojen maailmankuvalle. Keskus järjestää kursseja ja pidempiä koulutuksia.

<sup>110</sup> Kts. esim. Hjelm 2005.

<sup>111</sup> SKS:n kokoelmat sisältävät suullista perinnettä, kansanmusiikkia, kansatieteellisiä kuvauksia, elämäkertoja ja

olevan runsaan kirjallisuuden myös symbolisena muistutuksena uskonnosta.

Tiedon etsimisen omaksi iloksi ja oman uskonnollisuuden rakennusaineeksi lisäksi tiedon välittäminen näyttäytyi tärkeänä lähes kaikille haastateltaville. Tietoa ja perinnettä pyrittiin jakamaan eri tavoin. Aino oli perustanut oman nettisivuston, jolle hän kerää suomalaista perinnettä ja ayurvedaa yhdistellen tietoa niin akateemisesta kirjallisuudesta kuin loitsukirjoistakin. Monet haastatelluista olivat myös aktiivisia yhteisöissä, joihin he kuuluivat, eivät ainoastaan osallistujina, vaan myös aktiivisina asioiden alulle painijoina ja järjestäjinä. Esimerkiksi Aino oli haastattelun aikaan perustamassa uutta yhteisöä, kulttuuri- ja perinnekeskusta, jossa olisi tarkoitus tulevaisuudessa järjestää tapahtumia ja kursseja eri viisausperinteitä kunnioittaen. Myös Talvikille yhteisön toiminnan jatkuminen ja sen tukeminen näyttäytyivät tärkeitä:

Osa sitä uskonnon harjotusta on se niinkun yhteisöllisyyden tukeminen, ku mä oon ollu aktiivisena piireissä aika pitkään, niin koitan tavallaan sitten tukee ja pitää sitä toimintaa hengissä myös sitte tulevaisuuteen.<sup>112</sup>

Yksi motiivi tiedon jakamiselle olikin perinteen jatkuvuuden ja elinvoimaisuuden ylläpito. Kuuralle tärkeää oli erityisesti tonttu-uskon välittyminen lapsenlapsille. Kuura on tehnyt perinnettä tunnetuksi myös olemalla mukana Suomen Kansan Rivot Runot iltaman järjestämisessä, jossa laulettiin vanhoja suomalaisia, vähemmän häveliäitä, runoja. Myös teatteriharrastuksen kautta Kuuralla on toive välittää elementtejä omasta uskonnostaan. Tiedon aktiivinen jakaminen sosiaalisessa mediassa yhdisti myös useampaa haastateltavaa. Kysyttäessä uskonnon näkymisestä arkipäivässä muun muassa Vilja mainitsi perinnetiedon jakamisen sosiaalisessa mediassa osana arjessa näkyvää uskonnollisuutta. Myös kysyttäessä juhlien vietosta Vilja totesi:

Jaan myös somessa tietoa muista vanhoista suomalaisista juhlapäivistä, jotka kristinuskon alle piilotettiin, kun Suomi käännytettiin.<sup>113</sup>

Myös sosiaalisessa mediassa tiedon jakamiselle löytyi useita motiiveja. Vilja totesi:

Vanhan tiedon jakaminen avaa kollektiivista tietoisuutta, sillä esim. koululaitos ja yleinen historiamme on peittänyt ja pimittänyt paljon tietoa. Ehkä tiedon jakaminen myös johdattaa ihmisiä lähemmäs oikeaa Jumalaa.<sup>114</sup>

Aino oli Viljan kanssa samoilla linjoilla todetessaan:

Perinteen palauttaminen jotenkin niinku, että siis mä koen, että me eletään vähän niinku semmosessa traumatietoisuudessa [...] meillä on niinku paljon addiktioita ja semmosta niinku haitallista

---

muistitietoa.

<sup>112</sup> Talvikki, 5.

<sup>113</sup> Vilja, 2.

<sup>114</sup> Vilja, 8.

käyttäytymistä, meillä on paljon masennusta ja kaikkee tämmöstä näin, että meidät on niin pahasti revitty juurilta ja [...] meist on niinku sitä (perinnettä) koitettu häättää pois ja tota tää niinku perinne on mun mielestä todella tärkeä jotenki niinku kansalle.<sup>115</sup>

Raunille perinteen välittäminen muille näyttäytyi sen sijaan auttamisena luontoyhteyteen:

Opin tavallaan välittäminen muille ja ei välttämättä sillee tiedollisesti, et hei usko nyt tähän asiaan, vaan jotenki auttais muita löytämään myös ne omat vastaukset sieltä luonnosta ja löytämään sen niinku yhteyden isompaan kokonaisuuteen.<sup>116</sup>

Muina motiiveina tiedon jakamiselle mainittiin myös esimerkiksi pienempien uskontojen ja ryhmien tunnetuksi tekeminen valtauskontojen rinnalla ja samanlaisen kohtelun saaminen sekä perinteen tärkeys luonnonsuojelun näkökulmasta.

Osalle haastateltavista oma uskonnollisuus oli myös osa päivätyötä. Nancy Ammerman on omassa haastattelututkimuksessaan, liittyen työlle annettuihin merkityksiin, todennut, että tiettyihin töihin, kuten hoivaan ja muiden palvelemiseen, kauneuteen ja mielikuvitukseen sekä ihmiselämän rajallisuuteen liittyviin töihin liitetään usein hengellinen komponentti, joka kumpuaa sekä työntekijän kokemuksesta että työstä itsestään.<sup>117</sup> Esimerkiksi Kuura tekee työkseen jäsenkorjausta, hieroo, tekee kiinalaisen lääketieteen hoitoja ja puhuu paljon ravinnosta ihmisten kanssa ja koki sitä kautta toteuttavansa myös omaa uskonnollisuuttaan.

Välillä täytyy tehdä sellaisia ratkaisuja työn suhteen, että siinä on hyvä olla siinä työssä mitä tekee niin sitte samaa kautta saa ehkä niinkun tätä elämäkatsomustaan annettua muille. Mun oma työni on hyvin liittyä niinku ihmisten hyvinvointiin ja sit mä tietysti kerron, että käytäppäs tähän pajun kuorta ja mitäs, jos et nyt haakaan sitä tai tietysti haet, jos sun lääkäri käskää, kun näin on pakko sanoo, mutta jos haetkin ja käytätkin, sitten laitatkin kanervaa sinne tyynyn alle.<sup>118</sup>

Myös Raunin työ ympäristötoiminnan parissa liittyi hänen uskonnollisuuteensa.

Teen ympäristötoimintaa töissäkin [...] voin auttaa lapsia ja nuoria löytämään yhteyden luontoon.<sup>119</sup> Aino sen sijaan kouluttaa päätyönään kasvilääkintään, on ravintolisien maahantuonnissa, luennoi aiheesta, puhuu luontaisterveyden puolesta sekä pitää ayurveda vastaanottoa kotonaan. Aino koki erityisesti kasvilääketieteen ja luontaistuotteet tärkeinä ja niistä tiedon jakamisen mahdollisuutena parantaa ihmiskuntaa. Kaikille kolmelle työ oli uskonnollisesti motivoitunutta. Kaikkien työ liittyi myös selkeästi auttamiseen: kaikki pyrkivät työnsä avulla parantamaan ihmisten hyvinvointia. Kuten todettua, Ammermanin mukaan työn hengellinen komponentti kumpuaa niin työntekijöiden omasta kokemuksesta, Kuura ja Aino ovat kokeneet

---

<sup>115</sup> Aino, 17–18.

<sup>116</sup> Rauni, 21.

<sup>117</sup> Ammerman 2013, 172, 211.

<sup>118</sup> Kuura, 3.

<sup>119</sup> Rauni, 17.

esimerkiksi kasvilääkinnän toimivan ja Rauni on kokenut luontosuhteen tärkeäksi oman hyvinvointinsa kannalta, kuin itse työstä, ihmisten auttamisesta, joka näyttäytyi heille uskonnollisesti tärkeänä ja toisaalta konkretisoi omaa uskoa.

Aiheesta tiedon tuottaminen ja levittäminen näyttäytyivät selvästi tärkeänä osana haastateltujen uskonnollisuutta ja jonain, jonka eteen tehtiin aktiivisesti töitä. Perinteen välittämisen tavat ja motiivit näyttäytyivät aineistossa moninaisina. Aktiivisesti jakamalla tietoa ja pitämällä perinnettä elossa haastateltavat rakentavat omaa uskonnollisuuttaan suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja sosiaaliseen ympäristöönsä. Tarve tiedon välittämislle lienee osin kytkeytynyt uskonnon marginaaliseen asemaan. Muutama haastateltava mainitsi, ettei halua käännä kättään ja vierastaa käännä kättään liittyen kristinuskoon. Tiedon välittäminen omasta uskonnosta tai elämänsä katsomuksesta näyttäytyikin enemmän huolena yhteiskunnallisista asioista, kuten uskontojen tasa-arvosta ja yleisesti maailman tilasta, jota koettiin mahdolliseksi muuttaa perinteen avulla. Taustalla vaikuttavat arvot, kuten tasa-arvo ja kaiken elävän kunnioittaminen, tekevät ymmärrettäviksi ja selittävät haastateltavien käytänteitä liittyen tiedon ja perinteen jakamiseen.

#### **4.1.3. Yhteisön merkitys**

Seuraavaksi esittelemäni yläluokka, yhteisö, nousi esiin tavalla tai toisella seitsemällä haastateltavalla. Tästä syystä koin tärkeäksi nostaa se esiin, vaikkei se kaikilta osin edustakaan eletyn uskonnon toimijuutta. Yhteisö näyttäytyi haastatteluissa merkittävänä erityisesti keskustelujen ja ajatusten vaihdon kannalta, mikä liittyy voimakkaasti oman itsen ja uskonnollisuuden määrittelyyn. Yhteisö koettiin merkityksellisenä myös rituaalien yhteydessä. Yhteisöstä koettiin saatavan voimaa ja validaatiota rituaalille. Lisäksi kaikki, jotka mainitsivat yhteisön osana uskonnon harjoittamistaan, mainitsivat myös yhteyden esivanhempiin tai esi-isiin ja -äiteihin sen olennaisena osana. Koska kuuluminen osaksi esivanhempien ketjua ja toisaalta uskonnollisen jatkumon osana oleminen koettiin tärkeäksi, olen laajentanut käsityksen yhteisöstä myös esivanhempien ja muiden edesmenneiden yhteisöön.

Osin yhteisöön liittyen haastatteluissa ilmeni käytänteitä, jotka kytkevät sen toimijuuden näkökulmaan, kuten rituaalien ja keskustelun muodossa, jossa haastateltavien uskonto rakentuu oman toiminnan pohjalta. Toisaalta esimerkiksi liittyen esivanhempiin osin kyse oli käytänteistä, jotka luovat uskontoa ja näin ollen voidaan katsoa liittyvän toimijuuteen

ja toisaalta yhteys isovanhempiin ilmeni tunteiden tasolla. Samoin itsensä määrittelevä yhteisön kautta ei suoraan liittynyt käytänteisiin vaan ilmeni haastatteluissa tunteiden kuvailemisena. Yläluokka yhteisö on siis vain osin kiinnittynyt osaksi toimijuuden luokkaa.

Keskusteleminen samanhenkisten ihmisten kanssa näyttäytyi merkittävänä osana uskonnon harjoitusta viidessä haastattelussa. Rauni totesi tutustuneensa samanhenkisiin ihmisiin muun muassa ollessaan mukana perustamassa Lehto ry:tä eli Suomen Luonnonuskontojen yhdistystä ja kokee tämän myötä käymiensä keskustelujen muokanneen omaa uskonnollista ajatteluaan. Vaikka Vilja ei kokenut yhteisöä erityisen merkitykselliseksi osaksi uskontoaan eikä usko, että kukaan voi lopulta jakaa samanlaista maailmankuvaa tai uskomusmaailmaa, hän kuitenkin koki merkitykselliseksi ihmisten kanssa keskustelemisen ja yhdessä vastausten etsimisen "suuriin kysymyksiin" sekä liitti pyhyiden tunteen tilanteisiin, jossa samanhenkiset ihmiset kokoontuvat keskustelemaan. Aino totesi oman yhteisön olevan vasta muotoutumassa, mutta koki sen tärkeäksi ja tekee aktiivisesti töitä löytääkseen samanhenkisen yhteisön.

Sovin tapaamisia ihan varta vasten niinku netin kautta, Facebookin kautta ihmisten kans, joilla on niinku selkeesti sama meininki ja tota noin niin sit tulee niinku pitkiä keskusteluja ja ne on just todella syvällisiä ja semmosia niinku henkisen tason keskusteluja, että ne ei oo semmosia perus kavereitten kans läpän heittoa.<sup>120</sup>

Aino toivoi myös haastattelun aikaan rakenteilla olevan kulttuuri- ja perinnekeskuksen lisäävän yhteisöllistä uskonnon harjoittamista elämässään. Myös Kuura ja Kuisma mainitsivat keskustelemisen samanhenkisten ihmisten kanssa.

Keskusteleminen samanhenkisten ihmisten kanssa liittyi isona osana myös itsensä määrittelevä yhteisön kautta suhteessa muuhun ympäröivään maailmaan.

On se tosi tärkeä siinä mielessä, että kyllä sitä varmaan ittes aika omituiseks tuntis, jos ei kukaan muu tajuis niitä mitä puhuu [...] on se mun mielestä tosi sillee ihanaa, et pystyy puhumaan ihmisten kanssa tiettyillä termeillä ja tietynlaisilla ja tietyistä asioista sillee, et ei tarvi niinku hyssyttellä tai miettiä, et ajatteleekohan noi nyt, että vitsi mikä outo hyypiö.<sup>121</sup>

Mahdollisuus jakaa omaa uskontoaan jonkun samalla tavalla ajattelevan kanssa näyttäytyy haastatteluissa helpottavana ja tärkeänä osana oman uskonsa vahvistamista tilanteessa, jossa ulkopuolelta tulevaa vahvistusta ei ole. Haastatellut käyttivät negatiivisesti sävyttyneitä sanoja kuten omituinen, friikki, taikauskoinen pöpi ja hullu kuvaillessaan, mitä olettivat ulkopuolisen heistä mahdollisesti ajattelevan tai mitä he mahdollisesti itse ajattelisivat itsestään ilman samalla tavalla ajattelevaa yhteisöä. Toisaalta Rauni ja Kuura korostivat, että heitä ei loppujen

---

<sup>120</sup> Aino, 9.

<sup>121</sup> Rauni, 17.



lopuksi kiinnosta, mitä ulkopuoliset ajattelevat, mikä myös osaltaan kertoo marginalisoidusta asemasta tai vähintäänkin oletuksesta, että ulkopuolisilla olisi negatiivinen mielipide heidän uskonnostaan.

Totta kai se vahvistaa (omaa uskoa) ja se on ihana, että voi puhua niistä asioista sillä tavalla, ettei välittömästi leimata täysin hulluksi.<sup>122</sup>

Kuuralle ja Talvikille yhteisön löytyminen on ollut myös oman paikan löytämistä ympäröivästä yhteiskunnasta.

Tuli tavallaan sellanen oivallus, että ai tämmöstä on nyt sitten tämä yhteisöllinen uskonnollisuus, jossa tavallaan voi olla sillai aika aidosti mukana. Et onhan niinkun tietenkin käyty kaiken maailman hautajaisissa ja häissä ja vastaavissa niinku kirkollisissa tilaisuuksissa, mutta se kun se yhteisöllisyys ei oo sitä omaa yhteisöllisyyttä, niin se ei aukene samalla tavalla, ku et jostain löytää yhtymäkohtia siihen niinkun omaan olemiseen ja maailmankuvaan.<sup>123</sup>

Myös Kuura totesi, että samalla tavalla ajattelevien ihmisten ja muiden harjoittajien löytyminen on ollut "aika hyvä juttu".

Samankaltaisia havaintoja on tehnyt myös Arola suomenuskoisten sosiaalista identiteettiä käsittelevässä pro gradu -työssään. Myös Arolan haastattelemat suomenuskoiset kokivat, että ryhmän ulkopuoliset asenteet olivat negatiivisia ja tuomitsevia ja kokivat yhteisön tuen merkitykselliseksi. Hänen haastatteluissaan New Agesta ja satanismista erottautumisen lisäksi pesäeroa tehtiin etenkin evankelisluterilaiseen valtakirkkoon.<sup>124</sup> Samanhenkisten ihmisten kanssa keskusteleminen näyttäisi siis olevan toisaalta tärkeä osa oman uskonnon rakentumista ja uskon vahvistamista kuin myös itsensä ja oman paikkansa määrittelyä. Kyseessä ollessa marginaalinen ryhmä<sup>125</sup>, jolle validaatio ja vahvistus omalle uskolle ei tule yhteiskunnalta tai kulttuurista, samanhenkisistä ihmisistä koostuva yhteisö näyttäytyy erityisen tärkeänä. Kuten Arolan haastattelemat suomenuskoiset, myös tätä tutkielmaa varten haastatelluista seitsemän mainitsi erikseen kristinuskon, Suomen valtauskonnon, pääosin negatiivisessa valossa suhteessa omaan uskontoonsa, mistä voidaan päätellä haastateltujen kokemusten marginalisoinnista ja ulkopuolisen tuen puuttumisesta, olevan yhteneväisiä. Negatiivinen suhtautuminen kristinuskoon näkyi muun muassa kommentteina siitä, kuinka vanhat juhlapyhät ja muu perinne on kristinuskon toimesta hävitetty ja piilotettu. Ainon mukaan vuoden 1686 kirkkolaki, jonka myötä "järkyttävällä

---

<sup>122</sup> Kuura, 5.

<sup>123</sup> Talvikki, 6.

<sup>124</sup> Arola 2010.

<sup>125</sup> Viittaan tässä yhteydessä sanalla ryhmä haastateltujen ryhmään. Haastatellut eivät muodosta keskenään homogeenistä ryhmää.

pelolla ja häpeällä meistä on koulittu pois tää (muinainen) maailmankuva"<sup>126</sup> on johtanut haitalliseen käyttäytymiseen ja pahaan oloon. Kristinuskoa käytettiin myös vertailukohtana puhuttaessa eri uskontojen kohtelusta ja näissä vertailuissa haastateltujen oma uskonto jäi aina alakynteen ja kristinuskko nähtiin sinä standardina, johon uskontoja verrataan arvioitaessa uskonnon asemaa ja legitimizeettiä. Kristinuskko näyttäytyy haastatteluissa siis selvästi vertailukohtana ja toisaalta myös syynä oman uskonnon marginaaliseen asemaan. Myös Lassander on omassa tutkimuksessaan todennut yhteisön olevan merkittävä hänen haastattelemlleen pakanoille muun muassa tästä syystä. Lassander toteaa, että samanhenkisten ihmisten kautta saatava validaation tunne kertoo marginalisaation kokemuksesta ja tunteesta, että ympäröivä maailma ei ymmärrä tai hyväksy harjoittajan uskontoa.<sup>127</sup> Marginaaliin sijoittuminen liittyy myös vallan ja toimijuuden suhteeseen. Valtasuhteet toisaalta rajoittavat toimijuuden tiettyyn tilaan ja toisaalta luovat toimijuutta. Haastateltujen suhde kristinuskoon rajoittaa heidän toimijuutensa marginaaliin suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan ja toisaalta luo toimijuutta ja sen eri muotoja esimerkiksi edellä esitellyn tiedon jakamisen muodossa. Mikäli uskonnolliset tai esimerkiksi luontoon liittyvät valtasuhteet yhteiskunnassa olisivat erilaiset, haastateltujen toimijuus muuttuisi suhteessa niihin.

Haastateltujen kuvailut yhteisöistään ja syistä tavata samanhenkisiä ihmisiä muistuttavat myös Lassanderin tutkimusta liittyen arvojen muutokseen ja nykyajan pakanuuteen. Lassander on todennut haastateltuaan nykyajan pakanoita samanhenkisten ihmisten tapaamisen ja keskustelemisen olennaiseksi osaksi uudenlaista yhteisöllisyyttä. Motiivit yhteisölle poikkeavat perinteisestä uskonnollisuudesta, jossa yhteisö usein tukee jaettua identiteettiä ja asettaa rajoja. Lassanderin tutkimuksessa sen sijaan uskontoa koskevan tiedon vaihtaminen, tuen saaminen ja omien ajatusten validointi näyttäytyivät tärkeinä uusina yhteisöllisyyden muotoina.<sup>128</sup> Tekemäni haastattelut tukevat osin tätä näkemystä. Toisaalta negatiivinen suhtautuminen kristinuskoon voidaan nähdä rajojen asettamisena ja erilleen rajaamisena, jota yhteisö vahvistaa.

Osana rituaaleja yhteisön toi esiin viisi haastateltavaa. Rauni mainitsi hänellä olevan ison ystäväpiirin, jonka kanssa tehdä seremonioita ja rituaaleja ja hänelle yhteisölliset rituaalit ovat merkityksellisiä ja voimistavia. Rauni koki muiden ihmisten tuovan rituaaliin enemmän

---

<sup>126</sup> Aino, 18.

<sup>127</sup> Lassander 2014, 125.

<sup>128</sup> Lassander 2014, 122.

voimaa tai väkeä. Hän kuitenkin huomautti, että muut ihmiset saattavat rituaalilanteessa olla myös häiritseviä ja joskus pelkkä luonnonvoimien kanssa rituaalin tekeminen tuntuu paremmalta. Toisaalta luonnonvoimat ja -henget voidaan Raunin kohdalla myös nähdä osana yhteisöä, sillä Rauni puhui nimenomaan luonnonvoimien ja -henkien kanssa tekemisestä eikä niille tekemisestä. Talvikille yhteisö näyttäytyi merkittävänä osana rituaaleja, jonain joka konkretisoi sen, että jotain tärkeää tapahtuu ja toisaalta vahvistuksena sille, ettei ole yksin. Toisaalta yhteisö siis näyttäytyy merkittävänä osana rituaalia ja toisaalta rituaalit vahvistavat yhteisöä ja henkilökohtaista kuulumisen tunnetta.

Se sitten tuo ihmiset siinä yhteen, niin se ehkä niinku korostaa sitä, että siinä on useampia ihmisiä mukana, et ei ole vaan niinku, että minä nytten yksin käyn metsässä viemässä viinaa puun alle ja koko maailma tekee sitten jotain ihan muuta vaan, et hei meitä on niinku monta tyyppiä, jotka menee metsään viemään kaljaa puun juurelle.<sup>129</sup>

Viljan, Talvikin ja Salmen kohdalla yhteisöllisyys liittyi myös osaksi rumpupiirejä. Salmelle rumpupiirin yhteisö toimii myös uskonnon harjoittamista aktivoivana voimana.

Toi rumpupiiri homma, niin sitten se on vaan ihan vähän ulkopuolinen pakko vähän, niin se aina helpottaa asiaa.<sup>130</sup>

Salmelle rummuttaminen nosti esiin myös yhteyden esivanhempiin.

Enkä tota noin niin ole tietoinen mistään tietyistä hengistä tai tietyistä esivanhemmista, et se on pikemminkin se tunne siitä, et siellä ne on ja tota sinne mä siirryn sit joskus ja tota jotenki semmonen enemmän semmonen voima yhteys tai sellanen. Toki sit kun tämmösissä rummutus jutuissa tai tällaisissa, niin sit se tuntuu semmoselta niinku läsnäololta enemmän, mut ei edelleenkään niinku millään tavalla tunnistettavina henkilöinä tai henkinä vaan sellaisena niinku kasvottomana tai tämmösenä yhteytenä.<sup>131</sup>

Rummuttamisen kautta Salme koki yhteyden esivanhempien tai esi-isien yhteisöön, johon hän myös joskus siirtyy osaksi. Salmelle yhteys esivanhempiin näyttäytyi tärkeänä muun muassa tämänpuoleiseen sukuun yhteyksien katkeamisen myötä. Hän mainitsi yhteyden esivanhempiin olleen myös yksi syy hakeutua muinaisuskon pariin. Myös Ainolle osana esivanhempien ketjua oleminen näyttäytyi tärkeänä etenkin liittyen oman paikan löytämiseen ja tunnistamiseen. Ainolle yhteys esivanhempiin kumpuaa myös kokemuksen kautta. Vaikeassa elämäntilanteessa Aino oli kokenut edesmenneen vaarinsa laittavan käden hänen olalleen. Merkittävä kokemus esivanhempien läsnäolosta vahvisti niiden tärkeyttä. Myös Kuisma on kokenut etenkin edesmenneen mumminsa johdattavan ja ohjaavan häntä. Kuismalle jutteleminen mummin kanssa oli myös merkittävä osa hänen aamurituaaliaan. Myös Raunille osana rituaaleja tämänpuoleisen yhteisön lisäksi yhtä tärkeänä näyttäytyi

---

<sup>129</sup> Talvikki, 6.

<sup>130</sup> Salme, 5.

<sup>131</sup> Salme, 3.

yhteys edesmenneisiin. Hän totesi, että moniin yhteisöllisesti tehtyihin rituaaleihin ja esimerkiksi kekrijuhlistukseen otetaan edesmenneet mukaan.

Isovanhempien ja muiden edesmenneiden lisäksi haastatteluissa korostui yhteisöllinen asenne "elämänvoimaa", "olemassa olevaa" tai "kollektiivista tietoisuutta" kohtaan. Kaikilla yhteisöstä puhuneilla ilmeni ajatus jonkin suuremman osana olemisesta. Salme ja Aino puhuivat omaan uskontoonsa liittyen muistamisesta uuden oppimisen sijaan ja siitä, kuinka asiat ovat olleet heissä jo jollain tietoisuuden tasolla ja nyt ne palaavat luokse. Rauni taas koki esimerkiksi luontoyhteyden olevan jotain, joka on ihmisen sisällä ja ylläpitää perinteen jatkumoa, vaikka ulkoiset perinteet olisivat jossain vaiheessa katkenneet. Raunille ja Kuuralle luonto näyttäytyi myös paikkana saada yhteys suureen kokonaisuuteen. Viljalle sen sijaan yhteys löytyi paikoista, joissa on rukoiltu paljon, uskonnosta riippumatta. Salme, Kuisma ja Talvikki aistivat yhteyden aiempaan paikoilla, joissa on joskus harjoitettu muinais- tai kansanuskoa.

Yhteisö näyttäytyy siis monella eri tavalla merkityksellisenä osana haastateltujen uskontoa. Toisaalta yhteisöön liittyä toimijuus eri käytänteiden muodossa, jotka liittyvät joko omiin käytänteisiin suhteessa yhteisöön ja toisaalta käytänteisiin, jotka konkretisoituivat vasta yhteisön kanssa, kuten oman uskonnon rakentaminen keskustelun kautta. Toimijuuden kautta nähty yksilö määrittyy oman aktiivisen toimintansa lisäksi myös sosiaalisesti ja kulttuurisesti. Haastateltavien suhde kristinuskoon ohjaa osin heidän toimintaansa, kuten Viljan, jolla on tapana joka aamu kirjoittaa ylös kristinuskon alle piilotettu päivän tai jumalan merkitys. Haastateltujen eletyn uskonnon käytänteet rakentuvat siis suhteessa ympäröivään maailmaan, esimerkiksi kristinuskoon, ja toisaalta käytänteet muokkaavat ja rakentavat ympäröivää maailmaa.

## ***4.2. Eletty uskonto ruumiillisuuden näkökulmasta***

Kuten olen aiemmissa teorialuvuissa todennut, eletyn uskonnon näkökulmasta katsottuna ruumiillisuus nähdään olennaisena osana ihmisyyttä, yksilön ymmärrystä omasta itsestään ja kiinnittymistä ympäristöönsä. Ruumiin kautta olemme yhteydessä ympäröivään maailmaan saaden siltä vaikutteita ja samanaikaisesti luoden sitä. Haastateltujen arkipäiväisissä käytänteissä heidän uskontonsa ruumiillistuu ja toisaalta ruumiin kautta uskonto tulee osaksi jokapäiväistä elämää. Olen jaotellut haastatteluissa esiin nousseet uskonnon ruumiillistuneet käytännöt neljään yläluokkaan: ruumiillisuus suhteessa luontoon, ruokaan, rummuttamiseen ja

transssimatkoihin sekä saunaan.

#### **4.2.1. "Luonnossa ollessa myös keho on luonnossa"**

McGuire korostaa, että oman ruumiin tuntemukset ovat olennainen osa oman itsen määrittelyä. McGuire käyttää esimerkkinä ruumiillista kipua, jonka kautta ihminen määrittelee kokonaisvaltaisesti oman itsensä. Samaan tapaan kuin kipu myös positiiviset ruumiin tuntemukset vaikuttavat kuvaamme itsestämme, siihen mihin koemme pystyvämme, mihin kuulumme ja millaisia olemme.<sup>132</sup> Kaikki haastateltavat korostivat tärkeänä, elleivät tärkeimpänä, osana uskonnollisuuttaan suhdetta luontoon. Lienee siis turvallista olettaa, että suhteessa luontoon rakentuu siis myös heidän käsityksensä itsestään ja suhteestaan ympäröivään maailmaan.

Monet haastatteluissa esiin tulleet käytännöt edellyttävät ajatusta ruumiin ja mielen kiinteästä yhteydestä. Esimerkiksi kukkatippojen<sup>133</sup> käyttäminen apuna päätöksenteossa ei kuulosta järkevältä tai ainakaan tehokkaalta, mikäli ei uskota siihen, että jokin ruumiiseen vaikuttava, vaikuttaisi myös mieleen. Myös monelle tärkeä rauhan, tasapainon ja vastausten etsintä luonnossa olemalla ei tuota tulosta, jollei oleteta, että fyysisillä vaikutuksilla, kuten lihasten rentoutumisella, on vaikutusta mieleen.

Kaikki haastateltavat tunnistivat luonnossa olemiseen liittyviä fyysisiä kokemuksia. Osalle tuotti vaikeuksia sanoittaa kokemusta fyysisenä huolimatta siitä, että luonnossa oleminen näyttäytyi selvästi tai ehkä jopa ensisijaisesti ruumiillisena kokemuksena. Kaikille nimenomaan fyysisesti luontoon meneminen, ei ainoastaan esimerkiksi luonnon pitäminen metafyysisesti pyhänä, oli tärkeä osa uskonnollisuutta, mutta kysyessäni luonnossa olemisen merkitystä ja miltä se tuntuu, monelle tämän sanoittaminen oli vaikeaa. Myös Kupari on tutkimuksessaan Karjalan evakoiden elytystä uskonnosta todennut, että haastateltavien oli vaikeaa tulkita käytänteitä, jotka ymmärrettiin ensisijaisesti ruumiillisina.<sup>134</sup>

Monessa tapauksessa yhteyttä luontoon etsittiin ja voimistettiin nimenomaan fyysisen yhteyden kautta. Fyysinen yhteys luontoon näyttäytyi jopa edellytyksenä ajatuksen tasolla tapahtuvalle yhteydelle.

Jossakin vaiheessa olin kiinnostunut luonnon hengistä, mutta se, että mulla ei ollu niihin kontaktia suuremmin ainakaan, niin tuota se on ehkä sitte oli mulle vähän sellanen pettymys, että kun mä en saanu niihin mitään suurempaa kontaktia.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> McGuire 1990, 286.

<sup>133</sup> Kukkatipat koostuvat yleensä alkoholista sekä kukista tai puista saatavasta uutteesta.

<sup>134</sup> Kupari 2016, 72.

<sup>135</sup> Kyllikki, 9.

Tulkitsen Kyllikin mainitseman kontaktin fyysisenä kokemuksena henkien läsnäolosta. Kokemuksen puuttuminen on johtanut siihen, että Kyllikille luonnon henget eivät ole todellistuneet myöskään ajatuksen tasolla eivätkä näin ollen ole merkittävä osa hänen uskonnollista maailmaansa. Moni kuvaili puiden ja kivien koskettamista energian ja yhteyden tunteena tai konkreettisesti esimerkiksi kämmenien kuumentumisena. Luonnon elementtien koskettaminen paljaalla iholla oli monelle tärkeää yhteyden luomiseksi.

Sitte toi maa on, semmonen et huomaa, että miten siitä saa siitä mullan kourimisesta semmosta tyydytystä, kun sitä saa käsitellä, että en mielelläni laita hanskoja käteen puutarhahommissa. Jos on kovin paha ihottuma, niin sitten on pakko, mutta jotenkin sekin, että pääsee niinku yhteyteen sen maan kanssa sen mullan kautta ni tuntuu tosi tärkeältä.<sup>136</sup>

Tää kallio tietenkin on mulle niin kun äiti maan yhteys äiti maahan, että siis mä otan täällä yleensä aina kengät pois jalasta ja oon tehnyt täällä semmosia meditaatiota, että iho koskettas mahdollisimman isolta pinta-alalta tätä kalliota ja sitte kuvittelen juuret tonne niinku kallioon.<sup>137</sup>

Maadoittumisen<sup>138</sup> ja luonnon elementtien koskettamisen kautta haastateltavat asemoivat itsensä osaksi luontoa ja luonnon osaksi heitä. Rauni sanoitti yhteyden luontoon seuraavasti:

Mä koen itse niin, että luonto on niinku mussa itsessäni. Mun sisäinen luonto on samaa luontoa kuin mun ulkopuolella oleva ja tavallaan se on sitä, minkä kautta mä lähestyn sitä ulkopuolella olevaa, et mä tavallaan tunnistan sen, mikä on mussa itsessäni niin siinä, mitä mä koen niinku ulko tavallaan ulkopuolella.<sup>139</sup>

Myös muut haastateltavat totesivat luonnon olevan itsessään tai kokevansa fyysisesti olevansa osa luontoa. Koskettamisen lisäksi tietenkin myös itse luonnossa oleminen on ruumiin kautta koettava käytäntö. Monet kuvailivat luonnossa olemista ruumiin kautta, lihasten rentoutumisena, rauhoittavana, stressiä poistavana ja voimistavana ja kokonaisvaltaisena hyvänä ja "oikeana" olona. Kokemukset, joita luonnossa oleminen tuottaa eivät sijoitu vain ruumiiseen vaan myös mieleen.

Se on nimenomaan hyvin kehollista se (luonnossa) oleminen [...] luonnossa ollessa myös keho on luonnossa ja on jotenki kehossa paremmin.<sup>140</sup>

Monille luonto edusti "oikeaa paikkaa", "puhdasta maailmaa", kotia, johon tulisi palata. Luontosuhteensa kautta haastateltavat siis selkeästi sijoittivat itsensä tiettyyn paikkaan suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan. Moni ei tuntenut kuuluvansa kaupunkiin ja oli myös tehnyt valintoja päästäkseen lähemmäs luontoa ja todellisempaa olemista. Esimerkiksi Salmen

---

<sup>136</sup> Kyllikki, 5.

<sup>137</sup> Aino, 7.

<sup>138</sup> Maadoittuminen liittyy uskomukseen, jonka mukaan maan energiakenttiä voidaan hyödyntää esimerkiksi stressin poistossa ja parantamisessa olemalla kosketuksissa suoraan maahan, esimerkiksi paljain jaloin kävelemällä. Maadoittumisella voidaan pyrkiä myös meditatiivisen yhteyteen luonnon kanssa.

<sup>139</sup> Rauni, 11.

<sup>140</sup> Rauni, 7.

uskonnollisuus ruumiillistuu hyvin selkeästi suhteessa metsään. Jo aiemmin mainittu Salmen valinta katkaista yhteyksiä yhteiskuntaan ja etsiä todellisempaa olemista läheltä luontoa ilmeni myös fyysisenä kuulumisena. Salme puhui luonnossa olemisesta seuraavasti:

Se on niinku toinen ulottuvuus melkein. Siel tuntuu siellä on olevinaan asioita ja et se paikka niinku tuntuu, et se ei oo niinku yhtään samassa maailmassa edes [...] semmosia hetkiä, jollon sinne ei kuulu mitään ja sellaisella hetkellä niinkun istuu johonkin ja niinkun on vaan niin se on sellanen ihan ku olis jossain muussa maailmassa, sellaisessa puhtaassa.<sup>141</sup>

Kaipuu tähän tilaan ilmeni haastattelun aikana itkuna. Salme myös kertoi, kuinka läheisten metsien kaataminen ja muu tuhoaminen on saanut hänet laamantumaan ja voimaan pahoin. Ahdistuksen ja muun voimattomuuden takia myös metsässä käyminen on vähentynyt, mikä entisestään lisää pahaa oloa. Salmen suhde luontoon näyttäytyi siis hyvin selkeästi fyysisesti vaikuttavana suhteena ja muokkaa Salmen käsitystä omasta itsestään sekä yksilönä että suhteessa ympäristöön. Myös esimerkiksi Rauni kuvaili, kuinka luonnossa ollessa omassa ruumiissa oleminen tuntuu luontevammalta kuin ollessa kaupungissa. Myös Aino kuvaili kaupungissa oloa seuraavalla tavalla:

Se tuntuu todella häiritsevältä ja siis virikkeettömältä tai ne virikkeet on niinku aivan vääränlaisia tai se, että siis nyt esimerkiksi mä käyn mä oli eilen käymässä kaupungissa. Mä kävelin kahen ostoskeskuksen väliä käytävää Kamppiin siin on semmonen missä on vielä rakennustyömaa tavallaan siel on vanerisermit, niin se tuntuu niinkun hullulta jotenkin, että se ei niinku se on niinku jossain ku avaruusasemalla ois, että se on niinku väärin.<sup>142</sup>

Haastatteluissa ilmeni monia luontoon liittyviä uskonnon ruumiillistuneita käytäntöjä, joiden kautta haastateltavat rakensivat käsitystä omasta itsestään. Luonnossa oleminen uskonnon ruumiillistuneena käytäntönä ja sen aiheuttamien tunteiden, kuten ahdistuksen tai ilon ja hyvän olon, kautta uskonto "valuu" osaksi myös muuta elämää ja käsitystä itsestä. Luonnossa oleminen voidaan nähdä myös osana sosiaalisesti rakentuneen ruumiin merkityksiä. McGuire huomauttaa, että käsitykseemme ruumiista ja sen merkityksestä ovat aina voimakkaasti vaikuttaneet uskonnot, mutta enenevässä määrin myös muut liikkeet, kuten abortin vastainen liike ja tässä yhteydessä relevantti vihreä liike.<sup>143</sup> Vihreä liike näkee ihmisen osana luontoa sen sijaan, että ihminen nähtäisi luonnosta irrallisena, usein ylempänä, tai välineenä ihmisen hyvinvointiin. Tämän tyyppisen ajatuksen omaksumisen myötä myös ruumis saa kannettavakseen uudenlaisia merkityksiä. Haastateltujen käsitys luonnosta ja itsestään osana sitä vastaa tätä käsitystä, joten haastateltujen käsitys ruumiistaan voidaan nähdä sekä henkilökohtaisen kokemuksen kautta, että sosiaalisesti tuettuna ja rakentuneena.

---

<sup>141</sup> Salme, 8–9.

<sup>142</sup> Aino, 12.

<sup>143</sup> McGuire 1990, 290.

#### **4.2.2. Ruoka ruumiin ja hengen ravintona**

Ruoka ja syöminen ovat aina olleet olennainen osa uskonnollisia käytänteitä, esimerkiksi symbolisen ruoan, paastoamisen ja tiettyjen juhlaruokien myötä. Ruoan valmistus, tarjoilu, se kenen toimesta se tapahtuu ja kenelle sekä itse syöminen ovat olleet usein tarkasti määriteltyjä ja valvottuja toimia. Ruoka ja syöminen voivat edustaa yksilön uskonnollisuutta monella eri tasolla: oman ruoan kasvattaminen voi olla osa uskonnon harjoittamista, itse ruoan valmistus voi olla henkinen kokemus, ruoka voidaan nähdä saatuna tai annettavana lahjana tai yhteen kokoontuminen ja ruoan jakaminen voivat vahvistaa yhteisöön kuulumista. Nämä ruoan erilaiset merkitykset konkretisoituvat ruumiissa.<sup>144</sup> Haastatteluissa ruoka nousi merkityksellisenä esiin kasvattamisen ja valmistamisen sekä jakamisen kautta. Ruoka liittyi myös kiinteästi uskonnollisiin juhliin, se nähtiin lahjana ja uhrina sekä yhteytenä luontoon.

Vilja kertoi tuottavansa itse niin paljon puhdasta ruokaa kuin mahdollista omalla luomutilallaan. Viljan suhteessa ruokaan korostui toisaalta puhtaan ruoan arvostus ja toisaalta itse kasvattaminen. Omalla tilallaan hän kasvattaa myös esimerkiksi kaneja, jotka hyödynnetään ravintona. Palaan tähän liittyviin käytänteisiin myöhemmin. Ruoan kasvattamisen yhteydessä Vilja mainitsi olevansa yhtä luonnon kanssa. Nauttimalla itse kasvattamaansa ruokaa Vilja siis myös liittyy oman ruumiinsa osaksi luontoa. Myös Rauni erotti itse kasvatetun ruoan erityisenä. Kyllikki taas koki itsekasvatettujen yrttien sisältävän enemmän voimaa kuin kaupasta ostettujen.

Sit se, että niissä on sitä elinvoimaa niin paljon, että jos sä teet salaatin kaupan salaatista, niin sun pitää tehdä sitä iso kulhollinen, mutta sit tuntuu, että jos kerää toista luonnosta, niin siinä on niin paljon sitä elämän eliksiiriä.<sup>145</sup>

Toisaalta Kyllikin tapauksessa kyse voi olla myös luonnon omien antimien voimallisuudesta, riippumatta siitä onko ne kasvatettu itse vai ei. Ainolle luonnontuotteet ja yrtit sisältävät voimaa nimenomaan luonnosta saatavuutensa takia ja hän korosti niiden "taianomaisia ei kemiallisia voimia". Ainon ajattelussa näkyy hyvin selkeästi ajatus ruumiin ja mielen yhteydestä. Aino esimerkiksi koki nauttimiensa kukkatippojen vaikuttavan päätöksentekoon ja puhui kasvien henkien konkreettisista vaikutuksista hyvinvointiin ja luontaistuotteiden kautta saatavasta luonnon voimasta.

Kemialliset lääkkeet häiritsee ihmisten ajattelua ja niinku estää sitä just sitä sielun läsnäoloa, niin sitten se terveydestä luontaisterveydestä puhuminen ja ihmisten konsultaatioiden tekeminen kaikki tämmönen näin auttaa niinku ihmisiä hiljalleen pääsemään myös lääkityksestä pois ja saamaan nimenomaan

<sup>144</sup> McGuire 2008, 104–109.

<sup>145</sup> Kyllikki, 6.



verenkiertoon ja kaikkialle energia systeemiin sitä luonnon voimaa ja viisautta.<sup>146</sup>

Aino ei varsinaisesti puhunut ruoasta, mutta kuvaillessaan kukkatippojen ja luontaistuotteiden vaikutuksia, puheessa korostui nimenomaan luonnosta saatavuus ja luonnon vaikuttavuus. Ainolle siis luonnontuotteiden nauttiminen näyttäytyi samalla tavalla ruumiin kautta saatavana yhteytenä luontoon kuin Kyllikille.

Yksi haastateltavista mainitsi suoraan ruokamagian. Rauni sanoi maagista ruokaa tehdessään esimerkiksi miettivänsä mitä ominaisuuksia tiettyihin ainesosiin liitetään. Ruokamagia liittyi Raunille lähinnä onnellisuutta ja terveyttä edistävien ruokien tai juomien tekoon, esimerkiksi omaa viehätysvoimaa vahvistavien juomien muodossa. Ruokamagiaan liittyy uskomus, että nauttimalla tiettyjä ominaisuuksia kantavia ruoka-aineita saadaan niillä aikaan vaikutuksia omassa itsessä, esimerkiksi jos jokin ruoka-aines nähdään erityisen elämänvoimaisena, nauttimalla sitä saadaan osa elämänvoimasta myös itselle. Myös Ainin käyttämät kukkatipat voitaisiin nähdä osana ruokamagiaa. Käytäntö on selvästi ruumiillistunut: uskomus aineiden vaikuttavuuteen ilmenee ruumiillisena käytänteenä syömisen tai juomisen muodossa.

Myös ruoan valmistamiseen liittyi muutamalla haastateltavalla tiettyjä käytäntöjä. Kyllikille leivinuunissa tehty ruoka näyttäytyi erityisenä.

Lisäksi siihen (leivinuunissa valmistettuun ruokaan) on latautunut jotain energiaa, josta voin vain sanoa, että tuntuu kuin söisi paljon enemmän kuin ruokaa, ruumiin ravintoa. Se on paljolti myös henkistä ravintoa.<sup>147</sup>

Kyllikille ruoan valmistamistapa teki siitä erityisen. Vilja sen sijaan kuvaili päivällisen valmistamista seuraavalla tavalla:

Kotona rakkaudella kasvatettu kani, hyvitellään, silitellään, rauhoitellaan ja lopetetaan eettisesti. Täysin stressaamatta ja kiitetään sitä sen elämästä ja siitä elämästä, jonka se meille lahjoittaa. Toivotetaan se myös takaisin tervetulleeksi. Kanikin voi syntyä useaan kertaan. Yhtään osaa ruhosta ei laiteta hukkaan. Kunnioitamme kania niin, että kaikki tulee hyötykäyttöön. Korkeintaan miesystäväni käy hautaamassa kanin pään pyhän raidan alle pellon reunaan tai sitten muutama tippa uhrataan verta maalle teurastuksen yhteydessä.<sup>148</sup>

Lisäksi osa ruokaan liittyviä käytäntöjä Viljan tapauksessa oli antaa koirille ja kissoille osansa, jotta ne eivät hätyyttäisi kaneja, vaan jatkossakin suojelisivat niitä pedoilta. Viljan kuvauksessa yhdistyvät sekä ruoan valmistaminen erityisellä tavalla että ruokaan liittyvä uhraaminen kiitoksena ja suojelun pyytämisenä.

Monet liittivät ruoan ja syömisen viettämiinsä uskonnollisiin juhliin. Moni mainitsi

---

<sup>146</sup> Aino, 11.

<sup>147</sup> Kyllikki, 11.

<sup>148</sup> Vilja, 4.

tässä yhteydessä kekrin. Ruoka näyttäytyi juhliin liittyen merkityksellisenä joko tehdessään päivästä erityisen tai jakamisen kautta. Kuuralle ruoan merkitys juhlassa oli perheelle nautinnon ja hyvän mielen tuottaminen ja väline perheestä huolehtimiselle. Myös Rauni korosti ruokaa juhliin liittyen jakamisen kautta, toisaalta ystävien ja toisaalta esivanhempien kanssa. Vanhassa kansauskossa onkin ollut tapana kekrin aikaan kestitä myös esivanhempia. Kekriin liittyen ruoalla on siis merkitys myös lahjana ja uhrina.

Haastatellut, jotka antoivat luonnolle tai luonnonhengille lahjoja tai uhreja, käyttivät uhrilahjana tai kiitoksena useimmiten ruokaa, esimerkiksi leipää tai suklaata. Käytäntö liittyy osin vanhan kansanuskon ajatukseen, jonka mukaan osa sadosta kuului vainajille. Sen lisäksi, että hengillä oli osaansa oikeus, lahjoilla ja uhreilla pyrittiin myös varmistamaan, etteivät vainajat tarpeettomasti häirinneet eläviä tai eläimiltä tai pihaan liittyviltä hengiltä pyydettiin suojelusta. Osa haastatteluista perusteli ruokauhreja nimenomaan suojelun pyytämisenä, kuten Vilja antaessaan osan kanista kissoille ja koirille. Vilja uhrasi ruokaa myös muistaakseen ja kunnioittaakseen tiettyjä jumalia ja esimerkiksi viiriäisen hautaamista pyhään maahan Vilja perusteli seuraavasti:

Se on samalla kunnioitus hänen maallista elämäänsä kohtaan – antoihan hän elämänsä aikana monen monta terveellistä munaa ruokapöytäämme, kuin myös lahjaksi päivättärelle ja kuuttarelle.<sup>149</sup>

Ruoka on ihmiselle välttämätön elinehto, ja sen merkitys lahjana ja uhrina perustuu osin siihen. Antamalla jotain itselle elintärkeää lahjasta tai uhrista tulee merkityksellinen. Merkitys nousee osin myös ruumiin kautta, koska ruoka on nimenomaan ruumiillisesti välttämätöntä. Jo luonnonsuojelamiseen liittyen mainittu kasvissyönti liittyy myös ruoan ruumiillistuneeseen uskonnollisuuteen. Perustelut kasvissyönnille kumpuavat luontosuhteesta, joka liittyy kiinteästi haastateltujen uskontoon. Haastateltujen uskonnolliset näkemykset siis vaikuttavat siihen, mitä he ruumiiseensa ruoan muodossa laittavat.

Kaiken kaikkiaan ruoka nousi haastatteluissa esiin osana elettyä uskontoa monessa eri muodossa: kokemuksissa ruoan vaikutuksesta omaan ruumiiseen ja mieleen, yhteisöllisesti jaettuna perheen tai ystävien kanssa sekä suhteessa esivanhempiin, luonnon henkiin tai luontoon. Ruoka näyttäytyi niin kiitoksena, lahjana kuin uhrinakin. Selkeimmin ruoka nousi esiin luonnosta saatavan elämänvoiman lähteenä. Erilaiset ruoalle annetut merkitykset ruumiillistuvat haastateltujen arjen käytänteissä ja tulevat sitä kautta osaksi jokapäiväistä elämää.

---

<sup>149</sup> Vilja, 7.

### **4.2.3. Rummuttaminen ja transsimatkat**

Viisi kahdeksasta haastateltavasta mainitsi rummutuksen osana henkistä harjoittamistaan. Neljä oli toiminut tai haastattelun aikaan toimi myös rumpupiirin vetäjänä. Päästäkseen transsitilaan sielunmatkaa varten samaanit ovat yleensä käyttäneet apuna rummuttamista. Rummuttamisen tavoitteena on ollut vaipuminen transsitilaan rummun tasaisten ja ennustettavien lyöntien vaivuttamana. Pohjoisen samanismiinkin liittyvien transsimatkojen tehtävänä on ollut parantaminen, kuten menetetyn sielun hakeminen takaisin, metsästysonnen palauttaminen tai tiedonhakuun liittyvät matkat.<sup>150</sup> Vain Vilja kertoi käyttävänsä rummuttamista tehdäkseen edellä kuvatun kaltaisia sielumatkoja, joihin liittyy selkeä tehtävä. Muita motiiveja rummuttamiselle olivat muun muassa hyvän mielen tuottaminen, henkinen puhdistautuminen sekä rummutuksen tuottama energisoiva vaikutus. Vilja kuvaili matkaansa hyvin tyypillisenä samaanimatkana, jossa sielu matkaa eläimen muodossa etsimään apua tiettyyn ongelmaan. Hän ei kuvauksessaan maininnut sielun irtautumista ruumiista vaan puhui matkan teosta minä muodossa: "tulen", "kuljen" ja niin edelleen, mutta voidaan olettaa, että kyse on sielun matkaamisesta. Liikkuvaan sielun osaan viitataan usein sanalla itse erotuksena ruumissielusta. Vilja ei kuitenkaan tehnyt puheessaan eroa kahden eri sielun välille. Kiinnostavasti kuitenkin kuvaillessaan suden kehossa olemista, Vilja erotti oman ruumiinsa ja itsen, joka jolkottelee suden kanssa.

Jaoimme siis saman ruumiin, hän vain antoi minun olla kehossaan, katsoa silmillään ja jakaa kaikki tuntemukset. Tällöin siis oma kehoni oli kotona ja siitä ei ollut mitään tuntemuksia.<sup>151</sup>

Voidaan siis olettaa, että Viljan sielukäsitys on vähintään dualistinen. Rummutuksen ja monotonisen tanssin avulla Vilja myös kutsuu tiettyjä voimaeläimiä.

Kutsut haluamaasi eläintä, jatkat tanssia, kunnes tunnet olevasi todellakin yhtä tuon eläimen kanssa.<sup>152</sup>

Muut haastateltavat eivät liittäneet rummutusta sielun irtautumiseen ruumiista. Tosin Rauni mainitsi ruumiista poistumisen kokemuksen mahdollisena rumpumatkan aikana. Hän ei kuitenkaan kuvaillut poistumista matkana tai funktioltaan samanlaisena kuin perinteinen transsimatka. Salme totesi, että rummuttamiselle tulee aina olla jokin syy, esimerkiksi sairaus tai ilon tuominen elämään. Hän kuitenkin korosti, ettei ole samaani vaan kaikki hänen johdolla tehtävät matkat ovat keskisen matkoja ja vetäytymistä meditatiiviseen tilaan, jossa voi nähdä ja kuulla asioita. Omista matkoistaan hän totesi, että ne eivät ole fyysisiä vaan

<sup>150</sup> Kts. esim. Pulkkinen, R. 2014, 240–245.

<sup>151</sup> Vilja, 6.

<sup>152</sup> Vilja, 8.

enemmän "kuvia tuottavia". Myös Ainolle rummuttaminen oli enemmän mielikuvamatkojen tekemistä. Hän myös totesi, ettei rummuttamalla pääsyt "sinne tilaan", mutta esimerkiksi paikallaan maaten unen rajamailla oli mahdollista päästää muuntuneeseen tietoisuuden tilaan. Ainolle samaanimatka liittyi enemmän arkipäiväisiin kohtaamisiin. Hän kuvaili esimerkiksi ystävän auttamista ja ihmisten kanssa keskustelemista samaanimatkana.

Ihminen alkaa oivaltaa olevansa sielu ja se on niinku todellinen kokemus, että se ei oo vaan joku ajatus vaan se oikeasti kokee, niin sitten niinkun voi tavallaan havahtua tekevänsä samaanimatkaa, vaikka ihan normaalissa arkisessa toiminnassa, että esimerkiksi se, että sä meet olemaan ystävä jollekin ihmiselle [...] sillan just niinku arkinen toiminta voi sä voit ottaa se on niinku pieni perspektiivi muutos, että sä alat suhtautua siihen tilanteeseen niinku unenomaisena [...] sä tavallaan ylität sun arkiset rajoitteet ja toimit niinku jotenki tavallaan henkisemmin.<sup>153</sup>

Aino ei siis kokenut tarvitsevänsä rumpua tai muuta apuvälinettä tietoisuuden tilan muutokseen vaan kyse oli enemmän oikeanlaisesta kokonaisvaltaisesta suhtautumisesta ympäröivään maailmaan. Myöskään Viljalle rumpu ei ollut välttämätön osa samaanimatkaa vaan sen saattoi tehdä myös esimerkiksi keittiön pöydän ääressä istuen. Myöskään Talvikille rummutuksen tavoite ei ollut transsiin pääseminen vaan rummutus liittyi erilaisiin juhliin, esimerkiksi vuoden ajan vaihtumiseen liittyvään juhlistukseen. Talvikki kuvaili rummutusta affektiivisesti koettavana ja totesi sen olevan ensisijaisesti fyysinen kokemus muun muassa ihon kihelmöinnin ja lämpötilavaihtelujen muodossa. Myös Rauni liitti rumpumatkaan lämpötilan vaihtelut ruumiissaan sekä mahdolliset kiputilat, lihasten rentoutumisen tai nytkähtelyt sekä tärinän.

Lähes kaikille rummun avulla tehtäviin matkoihin liittyi myös muita elementtejä kuin pelkkä rummutus, kuten suitsukkeet, tietty rituaaliasu, tanssi tai muu rytminen liike ja laulu. Erilaiset keinot edesauttavat oikeanlaiseen tilaan pääsemisessä ja tietyn viitekehyksen luomisessa tilanteelle. Samaanit ovat käyttäneet myös hallusinogeeniä päästäkseen haluttuun tietoisuuden tilaan. Haastatteluista vain yksi mainitsi psykedeelien käytön ja hänkin totesi, ettei käyttö ole enää kovin aktiivista.

Haastatteluissa meditatiiviseen tai transsitilaan pääseminen esiintyi siis sekä rummuttamisen kautta, jossa fyysisellä toiminnalla tavoitellaan tiettyyn tilaan pääsyä ja toisaalta esiin nousi myös transsitilaan pääseminen esimerkiksi makaamalla paikallaan ja keskittymällä. Kaksi hyvin ruumiillisesti erilaista kokemusta, aktiivinen ja staattinen, näyttävät siis johdattavan samaan tilaan. Eletyn uskonnon näkökulmasta ruumis on olennainen rakennuspalikka yksilön muodostaessa kuvaa omasta itsestään. Rumpumatkojen

---

<sup>153</sup> Aino, 16–17.

tai muilla tavoin muuntuneeseen tietoisuuden tilaan vaipumisen kautta ja suhteessa siihen haastatelluille rakentuu käsitys omasta ruumiista, sen mahdollisuuksista ja myös sijoittumisesta maailmaan, esimerkiksi kokemukset toisiin tietoisuuden tiloihin siirtymisestä ruumiillisten kokemusten kautta kytkee heidät osaksi suurempaa henkistä kokonaisuutta. Toinen eletyn uskonnon näkökulma ruumiillisuuteen on ruumis sosiaalisten merkitysten tuottajana ja reflektioijana. Kaikki, joille rummuttaminen kuului osaksi elämää, rummuttivat myös edesauttaakseen jonkun muun transsi- tai rumpumatkaa ja osalle muiden kanssa rummuttamisessa olennaista oli myös matkoihin liittyvien kokemusten jakaminen. Jakamalla omia kokemuksiaan ja muiden kokemusten kautta refleктоimalla haastatellut tuottavat myös sosiaalisia merkityksiä. Rummuttaminen käytäntönä liittää haastateltavat myös osaksi kansanuskon jatkumoa. Rummutus näyttäytyy haastatteluissa siis oman henkisen harjoittamisen välineenä, mutta myös yhteisöllisenä, oman ruumiin kautta jaettavana, osana henkisyttä.

#### ***4.2.4. Saunassa puhdistuu ruumis ja henki***

Kuten taustaluvuissa totesin, vanhassa kansanuskossa saunalla on ollut voimakkaasti tuonpuoleinen merkitys ja se on ollut monien siirtymäriittien, kuin myös parantamisen ja magian paikka. Haastatelluista viisi mainitsi saunan uskonnollisesti merkittävänä paikkana. Sauna liitettiin pääasiallisesti fyysisen puhdistautumisen lisäksi henkiseen puhdistautumiseen ja parantamiseen. Muutamassa haastattelussa nousivat esiin myös saunatontut ja saunan henki.

Kuura totesi saunovansa mielellään vähintään joka toinen päivä puhdistautuakseen fyysisen peseytymisen lisäksi henkisesti. Arkisaunomisen ja puhdistautumisen lisäksi Kuura mainitsi kekrin, jonka aikana saunotaan ja kaikki vaatteet ja petivaatteet tulee vaihtaa, jotta:

Se puhtaus niinku pysyy hetken kauemmin, vaikka se on ulkoista puhtautta, niin se on samalla sisäistä puhdistautumista.<sup>154</sup>

Myös Raunille, Viljalle ja Salmelle puhdistautuminen saunassa oli myös henkistä ja esimerkiksi uusille asioille tilan avaamista. Vilja mainitsi erityisesti tulen ja Salme veteen liotetun suopursun tuoksun henkisesti puhdistavina elementteinä. Rauni kuvaili saunaan liittyviä käytänteitään seuraavasti:

Puhdistavana juttuna [...] että tekee jotain ihania yrtti hoitoja ja tekee semmosta niinku semmosel intentiolla laulaa saunalauluja ja välillä käy kalliolla alasti makaamassa ja uimassa ja sit taas menee saunaan ja vihtoo ja muuta, niin se on myös semmonen jotenki itellä tosi merkityksellinen niinku

---

<sup>154</sup> Kuura, 9.

seremonia ja rituaali.<sup>155</sup>

Myös Kimmo Käsälä on omassa pro gradu -tutkielmassaan liittyen suomalaisten käsityksiin saunasta, todennut sen olevan saunojille ennen kaikkea henkisen puhdistautumisen paikka ja siihen liittyvän monipuolista ritualistista toimintaa.<sup>156</sup>

Toinen saunalle annettu merkitys oli sen parantavassa voimassa. Vilja on tehnyt pyynnöstä parannussaunotusta ja yrittisaunotusta esimerkiksi kipujen poistamiseksi. Viljalle parantamiseen liittyi muun muassa eri ainesosien käyttö vastassa, yrittikylvyt ja eri elementtien kutsuminen mukaan saunaan. Sauna näyttäytyi myös huolista irti päästämisen paikkana. Vilja totesi, että saunassa ihminen voi päästää irti huolista, murheista ja jopa synneistään. Irti päästäminen antaa Viljan mukaan tilaa uusille elämänvaiheille ja löylyssä ihminen vapautuu ottamaan vastaan energioita ja kylpeminen auttaa siirtymään "toisille tajunnan tasoille". Myös Kyllikki kuvaili saunaa huolista vapauttavana:

Aina kun elämässä on kriisi, niin sitte ku lämmittää saunan ja menee saunaan, niin ei tää nyt niin kamalaa ookkaan. Et se on semmonen niinku henkinen helpotus paikka.<sup>157</sup>

Kyllikille ja Kuuralle se, että sauna oli nimenomaan puusauna, nousi esiin tärkeänä.

Mulla on nyt semmonen hirvittävä tilanne, että meillä on kotona tällä hetkellä ainoastaan infrapunasuuna enkä mä ollenkaan tiedä, onko siellä edes tonttua, ku en mä ole kokenut, mut mä käyn sitten yhden pojista luona. Heillä on oikee sauna, niin siellä on tontut ja kaikki.<sup>158</sup>

Myös Kyllikki totesi, että puusauna on aito ja alkuperäinen ja perustelee sen paremmuutta seuraavasti:

Se vaan tuntuu aidommalta. Tuntuu, että niinku kaikki tehdään liian helpoksi ja sitte taas on riippuvainen jostakin ulkopuolisesta tekijästä, kuten sähköstä, ja vaikka puut ois ostossaki, ni seki on vähän kuitenkin eri asia. Puu on luonnontuote ja tästä läheltä.<sup>159</sup>

Kyllikille ja Kuuralle saunan ominaisuudet olivat selvästi tärkeitä ja ne liittävät heidät osaksi kansanuskon jatkumoa esimerkiksi tonttujen kautta. Samankaltaisia havaintoja on tehnyt myös Käsälä. Hänen tutkimuksensa perusteella suomalaisesta kulttuurista on löydettävissä selkeä kuva "oikeasta" saunasta, johon liitetään esimerkiksi "aitous" ja "perinteisyys".<sup>160</sup> Kyllikki ja Kuura kiinnittyvät saunalle annettujen merkitysten kautta siis myös osaksi laajempaa suomalaista kulttuuria.

Saunatontut tai saunan hengen mainitsivat Kuura, Vilja ja Salme. Kyllikki ei ollut

---

<sup>155</sup> Rauni, 15.

<sup>156</sup> Käsälä 2013, 58–63.

<sup>157</sup> Kyllikki, 9.

<sup>158</sup> Kuura, 9.

<sup>159</sup> Kyllikki, 10.

<sup>160</sup> Käsälä 2013, 38–41.

varma saunan hengen olemassaolosta, mutta mainitsi saunassaan olevan puisen saunatontun, joka toki eroaa Kuuran, Viljan ja Salmen mainitsemista tontuista. Salmella oli tapana heittää saunaan mukaan ottamastaan kotikaljasta tujaus myös saunan hengelle ja Vilja saattoi puhutella saunan henkeä, mutta muuten saunatonttuihin tai henkiin liittyviä toimia ei kuvailtu. Vanhassa kansauskossa tontut ovat olleet saunan vahteja ja suojelijoita ja niihin on liittynyt melko runsaskin käytäntöjen kirjo. Haastatteluissa tontut ja henget ilmenivät enemmän tiedostamisen tasolla ja saunaan liittyvät käytänteet näyttäytyivät enemmän henkilökohtaisiin asioihin, kuten puhdistautumiseen ja parantamiseen liittyvinä.

Itse saunominen ja siihen liittyvät käytänteet nousivat esiin haastatteluissa kuvaavana esimerkkinä uskonnon ruumiillisen ja henkisen komponentin limittäisyydestä. Fyysisen puhdistautumisen lisäksi saunomiseen liittyi voimakkaasti henkinen komponentti. Sauna ja siihen liittyvät käytänteet ovat olennainen osa myös suomalaista sosiokulttuurista perinnettä, jonka osaksi haastateltavat ruumiinsa kautta liittävät itsensä.

## **5. Yhteenveto ja johtopäätökset**

Tämän tutkielman tarkoituksena oli kerätyn aineiston pohjalta kartoittaa vanhaa suomalaista kansanuskoa nykypäivänä harjoittavien uskonnollisia käytänteitä eletyn uskonnon teorian kehyksessä. Olen analyysissä kuvannut käytänteitä kahden teoreettisen käsitteen, toimijuuden ja ruumiillisuuden, avulla. Eletyn uskonnon teoriaa hyödyntämällä pyritään tavoittamaan arkipäivän käytänteitä ja ilmaisuja, jotka kuvastavat yksilön uskonnollisuutta. Toimijuuden käsitteen avulla pyritään pääsemään kiinni käytäntöjen taustalla vaikuttaviin arvoihin ja merkityksenantoihin, jotka selittävät ja tekevät ymmärrettäväksi yksilön toimintaa. Käytänteitä tarkastellaan myös siitä näkökulmasta, miten yksilö niiden kautta rakentaa kuvaa itsestään ja suhteestaan ympäristöön. Ruumiillisuuden käsite tekee näkyväksi uskonnon ruumiillistuneita käytäntöjä ja sitä, kuinka uskonto niiden kautta tulee osaksi elämää. Myös käytäntöjen ruumiillisuutta tarkastellessa kiinnitetään huomiota siihen, kuinka yksilö niiden kautta rakentaa käsitystä omasta itsestään yksilönä ja toisaalta osana sosiaalista verkostoa samalla sitä ruumiinsa kautta tuottaen.

Aineisto paljastaa moninaisen ja elinvoimaisen eletyn uskonnon maailman. Haastateltujen eletyn uskonnon käytänteet poikkesivat toisistaan ja jakautuivat laajasti eri elämän osa-alueille. Suurimpana yhdistävä tekijänä haastateltujen eletyssä uskonnossa näyttäytyi suhde luontoon niin toimijuuden kuin ruumiillisuudenkin näkökulmasta. Luonto oli

monelle myös uskontoa kokonaisuudessaan määrittävä tekijä. Toimijuuden näkökulmasta luontoon liittyvät toimet tulevat ymmärrettäviksi taustalla vaikuttavien arvojen ja merkitystenantojen kautta. Luontoon liittyvät käytänteet jakautuivat toimijuuden näkökulmasta luonnonsuojeluun, jota tehtiin niin kierrättämisen kuin erilaisten seremonioiden muodossa, luonnossa olemiseen sekä luonnon ja luonnon henkien kanssa kommunikointiin, joista kaksi jälkimmäistä liittyvät erityisesti yhteyden löytämiseen luonnon kanssa. Yhteys luontoon näyttäytyi haastatteluissa myös ruumiillistuneina käytänteinä. Kivien ja muiden luontokohteiden koskettamisen ja maadoittumisen kautta haastateltavat kokivat yhteyden luontoon ja luonnon henkiin. Suhde luontoon näyttäytyikin kokonaisvaltaisena ruumiin ja mielen yhteytenä. Luonnonsuojelemisen näyttäytyminen merkittävänä osana haastateltujen elettyä uskontoa paljastaa erityisen hyvin myös eletyn uskonnon luonteen paikallisena ja aikasidonnaisena. Toisaalta luontoon liittyvät käytänteet sitoivat haastatellut osaksi kansanuskon jatkumoa haltioiden ja pyhille paikoille uhraamisen muodossa kuin myös osaksi esimerkiksi ekopakanuuden kenttää.

Aikaan ja paikkaan sidonnaisena eletyn uskonnon käytänteenä näyttäytyy myös tiedon merkitys ja sen jakaminen sosiaalisen median eri alustoilla. Tiedon jakamisen tärkeys haastatelluille kertoo myös ryhmän marginaalisesta asemasta ja yhteiskunnan valtapositiosta, joiden kautta määrittyy myös haastateltujen kokemus omasta itsestään ja suhteestaan ympäröivään maailmaan. Oman uskonnon tunnetuksi tekemisen ja legitimoinnin lisäksi tiedon jakaminen liittyi voimakkaasti jatkuvuuden turvaamiseen ja ihmisten auttamiseen oman uskonnon kautta. Tiedon jakaminen oli osa myös kolmen haastateltavan päivätyötä muun muassa luennoimisen, ympäristötoiminnan ja perinteisten parannuskeinojen käyttämisen muodossa.

Sijoittuminen yhteiskunnan valtapositioiden heikkoon asemaan näkyy myös käytännöissä liittyen yhteisöön. Yhteisöjen merkitys korostui samanhenkisten ihmisten kanssa keskustelemissa ja sitä kautta oman uskonnollisen ajattelun muotoutumisessa ja tukemisessa sekä oman itsen määrittelyssä kuin myös rituaalisen toiminnan vahvistamisessa. Tärkeänä nähtiin myös suhde esivanhempiin ja sitä kautta uskonnollisen jatkumon osana oleminen.

Kaikissa haastatteluissa korostui ajatus, ettei uskonto ole vain mielessä tai jotain ajatuksen tasolla tapahtuvaa, mikä konkretisoituu käytänteiden tasolla ja paikantuu ruumiiseen. Kuten sanottua ruumis näyttäytyi hallitsevana uskonnon paikkana etenkin suhteessa luontoon. Myös monet muut uskonnon käytänteet liittyivät ennen kaikkea



ruumiillisiin kokemuksiin. Ruoka nousi esiin merkityksellisenä kasvattamisen, tietyllä tavalla valmistamisen sekä jakamisen kautta, erityisesti liittyen juhliin sekä uhraamiseen. Monelle ruoan merkitys nousi myös yhteydestä luontoon. Haastatteluissa esiin tulleet käytänteet, rummuttaminen ja saunominen, ovat niin ikään ensisijaisesti ruumiin kautta koettavia toimintoja. Haastatteluissa kuvatut ruumiilliset kokemukset ja niiden merkitys yhdistyvät ja tulevat ymmärrettäväksi uskonnollisen ajattelun kautta. Ruumiin kautta uskonto muodostuu ja saa merkityksen yksilön elämässä. Haastatteluissa kuvattujen ruumiillisten käytäntöjen ja niiden tuottamien fyysisten kokemusten kautta haastateltavat myös kytkeytyvät osaksi niihin liittyvää henkistä perinnettä.

Eletyn uskonnon kautta tarkasteltuna aineistosta nousi esiin monia kansanuskolle tyypillisiä, melko muuttumattomana pysyneitä, elementtejä. Kuten esitin taustaluvuissa käsitykset liittyen haltioihin ja niiden kohtaamiseen eivät ole juurikaan ajan saatossa muuttuneet, mistä todistaa myös tämän työn aineisto. Haltioita kohdataan edelleen luonnossa niille varatuilla paikoilla kunnioittaen ja niille uhraten. Myös ajatus, että osa sadosta kuuluu luonnonhengille tai elämille, ja se on niille annettava uhrin tai lahjan muodossa, elää edelleen. Myös vanhan kansanuskon käsitys sielusta, jonka on mahdollista irtaantua ruumiista, löytyy työn aineistosta. Sielukäsitys nousi esiin erityisesti liittyen rummuttamiseen, joka myös liittyy haastatellut kiinteästi osaksi vanhaa kansanuskkoa. Motiivit rummuttamiselle ovat tämän aineiston perusteella osin muuttuneet, mutta käytäntö on säilynyt verrattain samanlaisena ja osin aineistossa kuvailtiin myös perinteisiä samanistisia transsimatkoja. Osin sielukäsitykseen liittyy myös ajatus esivanhemmista kiinteänä osana elämää. Kuten vanhassa kansanuskossa myös haastatelluille yhteys esivanhempiin näyttäytyi tärkeänä ja konkretisoitui monissa käytänteissä, kuten ruoan tarjoamisessa myös esivanhemmille. Ruoka liittyi haastatelluille osaksi myös uskonnollisia juhlia, erityisesti kekriä. Myös kekrin ja muiden vuodenkiertoon liittyvien juhlien viettäminen kumpuaa suoraan vanhasta kansanuskosta, vaikkakin viettotapa on saattanut muuttua. Myös parantamiseen liittyi monia kansanuskolle tyypillisiä elementtejä, kuten luonnonnyrttien ja muiden antimien käyttäminen parannuksessa sekä sauna parantavana paikkana. Saunaan liittyvät uskomukset ja tavat, kuten saunan pitäminen erityisenä, pyhänä, tilana ja saunatonnttujen kanssa toimiminen, näyttäytyivät aineistossa niin ikään selkeästi samankaltaisina kuin vanhassa kansanuskossa. Kuten aiemmissa luvuissa todettua, monien käytänteiden muoto on saattanut muuttua, mutta niiden taustalla vaikuttava uskomus tai käsitys on säilynyt samana.

Aineistossa esiintyi myös selvästi uusia käytänteitä, kuten perinteen kerääminen ja tiedon jakaminen sosiaalisessa mediassa. Myös esimerkiksi luonnonsuojeluun liittyvät käytänteet asemoivat haastatellut tiukasti nykypäivään, vaikkakin taustalla vaikuttaa myös vanhalle kansanuskolle tyypillinen käsitys luonnosta ja sen kunnioittamisesta. Eletyn uskonnon näkökulma paljastaakin ajallisesti ja paikallisesti muotoutuvat käytännöt ja toisaalta kiinteän suhteen jatkumoon. Eletylle uskonnolle tyypillisesti käytännöissä korostuivat konkreettiset, tämänpuoleiseen maailmaan liittyvät, tavoitteet ja niiden kautta muodostuneet käytänteet. Haastateltujen kuvaamat käytänteet sopivat kaiken kaikkiaan hyvin eletyn uskonnon kehykseen. Käytänteet heijastelivat selvästi henkilökohtaisen ja omaehtoisen uskonnollisuuden muotoa, jossa käytänteet eivät nouse ulkopäin annetusta tai institutionalisoidusta opista vaan harjoittajan oman elämän tarpeista.

Eletyn uskonnon teoria tuntui mielekkäältä tavalta jäsentää haastateltujen uskonnollisuutta ja toimijuuden ja ruumiillisuuden käsitteet tavoittivat laajan joukon haastateltujen uskonnollisia käytänteitä. Analyysin myötä kävi kuitenkin selväksi, että tämänhetkiset uskontotieteelliset käsitteet, kuten uskonto ja pyhä eivät sopineet kuvaamaan haastateltujen kokemusta. Etenkin uskonto nousi haastatteluissa esiin ongelmallisena terminä. Myöskin liittyen uuspakanuuden käsitteeseen haastateltavien mielipiteet jakautuivat. Sanallistettaessa uskonnon käytäntöjä käsitteet ovat kuitenkin välttämättömiä. Jatkotutkimuksen kannalta käsitteiden uudelleenmäärittely ja myös uusien käsitteiden luominen on kuitenkin tarpeellista tämänhetkisten käsitteiden kantaessa niin suurta merkitysten taakkaa. Eletyn uskonnon teorian yksi tavoite onkin laajentaa ja purkaa käsitystä uskonnosta ja nostaa esiin institutionaalisen uskonnon ulkopuolelle sijoittuvaa uskonnollisuutta. Tähän tavoitteeseen tutkielma vastaa hyvin.

Kaiken kaikkiaan koen tutkielman vastanneen hyvin asettamaani tutkimuskysymykseen. Analyysin kautta esitin monipuolisen kuvan haastattelemini eletyn uskonnon maailmasta ja kansanuskon näkymisestä siinä. Erityisesti toimijuuden käsitteen koin mahdollistavan yllättäviäkin tulkintoja ja tukevan analyysiä hyvin. Ruumiillistuneisiin käytänteisiin vielä syvemmin käsiksi pääseminen olisi vaatinut etnografisempaa otetta tai vähintäänkin Skype- ja sähköpostihaastatteluiden hylkäämistä aineiston keruumenetelminä. Tutkielman otos on myös pieni eikä siitä voida tehdä laajempia johtopäätöksiä, mutta monet tekemäni havainnot saivat tukea aiemmasta tutkimuksesta. Haastateltujen joukko kattaa lisäksi ikien ja asuinkuntien puolesta heterogeenisen joukon. Samoin haastateltuihin kuului

ihmisiä niin akateemisilta kuin muiltakin aloilta. Pohdinnan arvoisen ongelman tähän tutkielmaan loivat käsitteet. Jokaisesta haastattelusta oppineena, muotoilisin kysymykset mahdollisesti uudelleen välttämällä liiaksi uskontotieteellistä käsitteistöä. Toisaalta monet nyt jälkikäteen problemaattisina näyttäytyvät käsitteet haastateltavat nostivat esiin itse. Uskonnon muodostuttua ongelmallisimmaksi termiksi, olisi ollut myös kiinnostavaa kuulla, miten haastatellut olisivat kuvanneet maailmankuvaansa, elämäänsä ja arkipäiväänsä, mikäli tutkimus ei olisi käsitellyt uskontoa. Aika ajoin haastattelut myös rönsyilivät ohi aiheen, mikä ei liene aloittelevan haastattelijan käsissä yllättävää eikä toisaalta kovin vaarallistakaan. Keskustelemalla haastateltavalle tärkeistä aiheista, vaikka ne eivät olisi tutkimukselle erityisen relevantteja, päästiin mahdollisesti hedelmällisempiin keskusteluihin itse aiheeseen liittyen. Aiheen ollessa henkilökohtainen koin myös luontevan, keskustelemaan ja turvallisen ilmapiirin luomisen tärkeäksi, missä onnistuinkin mielestäni hyvin.

Nykykansanuskon tai nykypakanuuden harjoittajien elettyä uskontoa ei ole aiemmin tutkittu tämän tutkielman tarjoamasta näkökulmasta, mutta monet tutkielmassa tehdyt havainnot, esimerkiksi liittyen harjoittajien luontosuhteeseen, ekologiseen elämäntapaan pyrkimiseen ja kokemukseen yhteisöstä, tukevat aiempaa tutkimusta liittyen nykypakanuuteen. Jatkotutkimusta varten otantaa tulisi luonnollisesti laajentaa ja kiinnostavaa olisi hyödyntää tutkimuksessa myös etnografista otetta. Kävelyhaastattelujen myötä sain pienen maistiaisen havainnoivasta tutkimuksesta ja näen sen sopivan hyvin eletyn uskonnon tutkimukseen. Tutkielman teon aikana esiin nousi myös jatkotutkimuskysymyksiä. Haastateltujen kokemuksissa esiin nousutta marginalisaation kokemusta itsensä määrittelemisen kannalta olisi kiinnostavaa tutkia tarkemmin suhteessa toimijuuden ja vallan käsitteisiin. Analyysi paljasti myös kokemuksen yhteiskunnallisesta uskontojen epätasa-arvosta, mikä tukee aiemman tutkimuksen havaintoja ja vahvistaa tarvetta, onneksi jo olemassa olevalle, kriittiselle tutkimukselle uskonnon yhteiskunnallisista valtapositioista.

Tutkimuksen perusteella vanhasta suomalaisesta uskomusperinteestä kumpuava nykypäivän uskonnon harjoitus, kutsuttiin sitä sitten nimellä kansanusko, muinaisusko, suomenusko tai luonnonusko, on kaukana instituutioista ja sieltä, missä uskonnon yleensä oletamme näkevämme, mutta näyttäytyy haastateltujen arjessa sitäkin monipuolisempana ja elinvoimaisempana. Haastatelluille uskonto ei ole jotain erikseen pyhäpäivälle varattavaa vaan kokonaisvaltaisesti osa elämää, mukana arkipäivän valinnoissa ja osana omaa itseä niin ruumiissa kuin hengessä.

## Lähteet ja kirjallisuus

### **Haastattelut**

Haastattelu 1, Rauni, 29.8.2019, kesto 100 minuuttia

Haastattelu 2, Talvikki, 6.9.2019, kesto 73 minuuttia

Haastattelu 3, Kuura, 9.9.2019, kesto 37 minuuttia

Haastattelu 4, Salme, 12.9.2019, kesto 88 minuuttia

Haastattelu 5, Aino, 15.9.2019, kesto 73 minuuttia

Haastattelu 6, Kuisma, 16.9.2019, kesto 28 minuuttia

Haastattelu 7, Kyllikki, 16.9.2019, kesto 45 minuuttia

Lisäksi yksi sähköpostihaastattelu, Vilja, johon saatu vastaukset 5.9.2019 ja 8.9.2019.

Äänitteet ja litteroinnit tekijällä.

### **Kirjallisuus**

Adler, Margot

1997 *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-worshippers, and Other Pagans in America Today*. Rev. and expanded ed. New York, N.Y: Penguin/Arkana.

Ammerman, Nancy T.

2013 *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.

Anttonen, Veikko

1996 *Ihmisen Ja Maan Rajat: 'pyhä' Kulttuurisena Kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Arola, Iiro

2010 *"Ni Sit Mä Tajusin, Et On Muitakin Kuin Minä": Suomenuskoisten Sosiaalinen Identiteetti*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Bamberg, Jarkko

2017 Kävelyhaastattelu. Teoksessa Aho, Anna Liisa, Hyvärinen, Matti, Nikander, Pirjo & Ruusuvuori, Johanna (toim.) *Tutkimushaastattelun Käsikirja*, s.256–269. Tampere: Vastapaino, 2017.

von Boguslawski, Julia

2014 *Harmoni, ekologi, tradition: historiebruk inom suomenusko, en modern hednisk tro i fornfinsk anda*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Enges, Pasi & Koski, Kaarina

- 2015 Kansanuskontutkimuksen suuntaviivoja muuttuvassa maailmassa. Teoksessa Enges, Pasi, Hänninen, Kirsi & Hovi, Tuomas (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyYTEEN*, s. 15–45. Folkloristiikan julkaisuja 4. Turun yliopisto.

Eskola, Jari, & Suoranta, Juha

- 2003 *Johdatus Laadulliseen Tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.

Ganander, Christfrid

- 1789 *Mythologia Fennica*. Turku: oma kustanne.

Haavio, Martti

- 1942 *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo: Werner Söderström.

Hall, David D.

- 1997 Introduction. Teoksessa Hall, David D. (toim.) *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, s. vii–xiii. United States of America: Princeton University Press.

Harvey, Graham

- 1997 *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth*. New York (NY): New York University Press.

Hirsjärvi, Sirkka & Hurme Helena

- 2009 *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.

Hjelm, Titus

- 2005 Tradition as Legitimation in New Religious Movements. Teoksessa Engler, Steven & Grieve, Gregory P. (toim.) *Historicizing "tradition" in the Study of Religion*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- 2016 Theory and Method in Critical Discursive Study of Religion: An Outline. Teoksessa Stuckrad, Kocku von & Wijsen, Frans (toim.) *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion* Leiden: Brill.

Hjelm, Titus & Mäkelä, Essi & Sohlberg, Jussi

- 2018 What Do We Talk About When We Talk About Legitimate Religion? Failure and success in the registration of two Pagan communities in Finland. Teoksessa George D. Chryssides (toim.) *Minority Religions in Europe and the Middle East*, s. 125–141. London: Ashgate.

Jokinen, Ari & Asikainen, Eveliina & Mäkinen, Kirsi

- 2010 *Kävelyhaastattelu tapaustutkimuksen menetelmänä*. Tampere: Westermarck-seura. Sosiologia 47 (2010) : 4.

Juutilainen, Juulia

- 2014 *Karhun Kansa Vs. Valtio: Uskonnon Määrittelemisen Notkean Uskonnollisen Yhdyskunnan Rekisteröintiprosessissa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Kantti, Lilli

- 2013 *Suomenuskoisuus omaehtoisena uskontona. Suomenuskoisten keskustelupalstan internet-etnografista tarkastelua*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto.

Koskinen, Juha

- 1986 *Muinaisusko Ja Kansanusko Suomessa*. Helsinki: Sirius.

Krabbe, Katariina

- 2001 *Miten Minusta Tuli Noita: Uuspakanuutta Harjoittavien Naisten Elämäkertomukset Internetin Kotisivuilla*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Kupari, Helena

- 2015 *Eletty uskonto ja ortodoksikristillisyyys. Esimerkkejä siirtokarjalaistaustaisten naisten uskonnosta*. Teologia.fi. Saatavilla: <https://www.teologia.fi/component/content/article?id=1215:eletty-uskonto-ja-ortodoksikristillisyyys-esimerkkejae-siirtokarjalaistaustaisten-naisten-uskonnosta>
- 2016 *Lifelong Religion As Habitus: Religious Practice Among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland*. Boston: Brill.

Kupari, Helena & Tuomaala, Salome

- 2015 Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Ahonen, Johanna, ja Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon Ja Sukupuolen Risteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kuula, Arja

- 2006 *Tutkimusetiikka: Aineistojen Hankinta, Käyttö Ja Säilytys*. Tampere: Vastapaino.

Känsälä, Kimmo

- 2013 *Pyhä Sauna: Suomalainen Sauna Rajatilana*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Lassander, Mika

2014 *Post-materialist Religion: Pagan Identities and Value Change in Modern Europe*. London; New York: Bloomsbury.

2017 Pakanuus nykypäivän Suomessa. Teoksessa Illman, Ruth, et al. (toim.) *Monien Uskontojen Ja Katsomusten Suomi*, s. 202–212. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Lewis, James R. & Murphy, Pizza

2009 *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden; Boston: Brill.

Luukkonen, Elisa

2016 *Suomenuskoiseksi tulemisen kertomuksia*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Lång, Hanna-Mari

2007 ”WICCA = ... ”Sosiaalisen identiteetin vaikutus wiccan määrittelyyn Suomiwicca-keskustelulistalla. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Lönnrot, Elias

1835 *Kalewala Taikka Wanhoja Karjalan Runoja Suomen Kansan Muinosista Ajoista*. Helsingissä: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Mahlamäki, Tiina

2018 Sukupuoli ja uskonto. Teoksessa Martikainen, Tuomas, Teemu Taira, ja Kimmo Ketola (toim.) *Uskontososiologia*. 1. painos. Turku: Eetos ry.

Mannonen, Mari

2018 *Kansanuskon revitalisaatio Taivaannaulassa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Martiskainen, Tiia

2018 ”Ei mikään likainen asia” – Haastattelututkimus uus pakananaisten seksuaalisuudesta. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.

Mauss, Marcel

1999 *Lahja: Vaihdannan Muodot Ja Periaatteet Arkaaisissa Yhteiskunnissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.

McGuire, Meredith B.

1990 *Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, no. 3, s. 283-296.

- 2008 *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford: Oxford University Press.
- McNay, Lois
- 2000 *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Merton, Robert K., Fiske, Marjorie, & Kendall, Patricia A.
- 1956 *The focused interview; a manual of problems and procedures*. New York, NY, US: Free Press.
- Mäkelä, Essi
- 2012 *Parodian ja uskonnon risteyksessä - Notkea uskonto suomalaisten diskordianistien puheessa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Neitz, Mary J.
- 2011 *Lived Religion: Signposts of Where We Have Been and Where We Can Go from Here*. Teoksessa Giordan, Giuseppe & William H. Swatos, Jr. (toim.) *Religion, Spirituality and Everyday Practice*. Dordrecht; New York: Springer.
- Orsi, Robert
- 1997 *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*. Teoksessa Hall, David D. (toim.) *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, s. 3–21. United States of America: Princeton University Press.
- Partridge, Christopher (toim.)
- 2006 *Uusien Uskontojen Käsikirja: Uudet Uskonnolliset Liikkeet, Lahkot Ja Vaihtoehtoisen Henkisyiden Muodot*. Helsinki: Kirjapaja.
- Pentikäinen, Juha
- 1987 *Suomalaisen Kansanperinteen Ihmiskuva Ja Käsitys Luonnosta*. 3. p. Helsinki: Uskontotieteen laitos, Helsingin yliopisto.
- 1999 *Samaanius ja pohjoisen uskonnot*. Teoksessa Hyry, Katja ja Pentikäinen, Juha (toim.) *Uskonnot Maailmassa*. 4. uud. p. Helsinki: WSOY.
- 2000 *Löylyn Henki: Kolmen Mantereen Kylvyt: Inipi, Furo, Sauna*. Helsinki: Rakennustieto.
- Pulkkinen, Risto
- 2014 *Suomalainen kansanusko: Samaaneista saunatonnttuihin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pulkkinen, Risto & Lindfors, Stina



- 2016 *Suomalaisen Kansanuskon Sanakirja*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pulkkinen, Tuija
- 1998 *Postmoderni Poliitiikan Filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Sarmela, Matti
- 1994 *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 587. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seppälä, Halla
- 2013 *Pakanamaan Kartta: Uuspakanallisuus Suomessa*. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Siikala, Anna-Leena
- 1985 *Kansanusko*. Espoo: Weilin+Göös.
- 1992 *Suomalainen šamanismi: Mielikuvien Historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 2012 *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sjöblom, Tom
- 1999 Vihertyvät druidit ja kardiaaliset keltit. Ekologisen spiritualiteetin myyttisillä juurilla. Teoksessa Heikki Pesonen (toim.) *Uskonnon luonto. Ihmisen ja luonnon suhde uskonnollisessa ajattelussa*, s.121-151. Jyväskylä: Atena.
- 2000 Contemporary paganism in Finland. Teoksessa Kaplan, Jeffrey (toim.) *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*, s.223–240. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Taira, Teemu
- 2006 *Notkea Uskonto*. Turku: Eetos.
- 2013 *Making space for discursive study in religious studies*. Religion 43(1), s. 26-45.
- Trzebiatowska, Marta & Steve Bruce
- 2012 *Why are women more religious than men?* Oxford: Oxford University Press.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli
- 2009 *Laadullinen Tutkimus Ja Sisällönanalyysi*. 5., uud. laitos. Helsinki:

Tammi.

Utriainen, Terhi

- 2000 *Situated Bodies and Others Making Religion: Phenomenology of the Body and the Study of Religion*. Temenos 35 -36, 1999 - 2000, p 249-270. Helsinki: Suomen Uskontotieteellinen Seura.
- 2018 Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Martikainen, Tuomas, Teemu Taira, ja Kimmo Ketola (toim.) *Uskontososiologia*. 1. painos. Turku: Eetos ry.

## **Liitteet**

### ***Haastattelupyyntö***

Hei!

Opiskelen uskontotiedettä Helsingin yliopistossa ja olen tekemässä pro gradu -tutkielmaa suomalaisen kansanuskon ja -perinteen harjoittamisesta nykypäivänä. Etsin haastateltavia, joiden elämässä kansanuskolla ja/tai -perinteellä on jonkinlainen, iso tai pieni, rooli. Olen kiinnostunut erityisesti kansanuskon ja -perinteen käytännön harjoittamisesta ja näkymisestä jokapäiväisessä elämässä.

Haastattelut olisi tarkoitus toteuttaa elo- ja syyskuun aikana kävelyhaastatteluina. Kävelemme siis yhdessä ennalta sovitun tai matkan aikana muotoutuvan reitin, jonka aikana haastattelu toteutetaan. Asun itse Helsingissä, mutta haastatteluja on mahdollista järjestää myös muilla paikkakunnilla. Aineistoa käytetään vain tutkimustarkoitukseen ja kaikki haastateltavan tunnistamiseen johtavat tiedot voidaan poistaa lopullisesta työstä.

Mikäli olet kiinnostunut osallistumaan haastatteluun, minuun voi ottaa yhteyttä sähköpostitse (maria.riihimäki@helsinki.fi) tai messengerin kautta. Haastattelupyyntöä saa toki myös jakaa! Vastaan mielelläni mahdollisiin kysymyksiin tutkielmasta tai haastattelun toteuttamisesta.

Mukavaa viikonalkua kaikille!

Ystävällisin terveisin,

Maria Riihimäki